شرح المواقف

للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ

تأليف

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني

المتوفى سنة ٨١٦هـ

ومعه

حاشيتا السيالكوتي والجلبي

على شرح المواقف

ضبطه وصححه

محمود عمر الدمياطي

تنبيه:

جعلنا بأعلى الصحيفة المواقف بشرحها، ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي ودونهما حاشية حسن چلبي بن محمد شاه الفناري مفصولاً بين كل واحد منها بجدول

الجزء الثاني

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[المرصد السادس: في الطريق الموصل إلى المقصود]

الذي يقع فيه النظر (**وهو الموصل إلى المقصود**) بتوسط النظر (وفيه مقاصد: الأول) في تحديده وتقسيمه إلى أقسامه الأولية (هو) أي الطريق (ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب) **اعتبر الإمكان** لأن الطريق لا يخرج عن كونه طريقاً بعدم التوصل، بل يكفيه إمكانه وقيد النظر بالصحيح، **لأن الفاسد لا يستلزم المطلوب**، فلا يمكن أن يتوصل به إليه إذ ليس في نفسه وسيلة له، وأراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه، والنظر في أحواله ليتناول المفرد الذي من شأنه أنه إذا نظر في أحواله أوصل إلى المطلوب، كالعالم مثلاً: **فإنه يسمى عندهم دليلاً** ويتناول أيضاً التصورات المتعددة **غير مأخوذة مع الترتيب**، **وحينئذ يلزم تناوله** للمقدمات، إذا لم تؤخذ مع ترتيبها،

قوله: (**اعتبر الإمكان**) إن أريد الإمكان الخاص يكون التعريف مختصاً برأي الأشاعرة، وإن أريد الإمكان المجامع للوجوب، يشمل جميع المذاهب المذكورة فيما سبق.

قوله: (**لأن الفاسد إلخ**) أي مادة أو صورة لا يستلزمه، كما عرفت فلو لم يقيد النظر بالصحيح، فإن أريد به العموم خرجت الطرق بأسرها عن التعريف، إذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها وإن اقتصر على الإطلاق،لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد في ذلك.

قوله: (**لا يستلزم المطلوب**) وإن كان قد يفضي إليه، فذلك اتفاقي ليس من حيث إنه وسيلة إليه.

قوله: (**فإنه يسمى عندهم دليلاً**) رعاية لظاهر ما ورد في النصوص، فإنها ناطقة بكون السموات والأرض وما فيهما أدلة.

قوله: (**غير مأخوذة مع الترتيب**) سواء كانت متفرقة أو مترتبة، وأما إذا أخذت مع الترتيب فهي خارجة عنه إذ لا يمكن وقوع النظر فيها.

قوله: (**المرصد السادس في الطريق الذي يقع فيه النظر**) قيل: لم أخر هذا المرصد عن مباحث النظر وضعاً؟ مع أن النظم الطبيعي يقتضي تقديمه لأن البحث فيه عن المعلومات التي يقع النظر فيها، فهو كالبحث عن المادة بالنسبة إلى ما سبق في مباحث النظر، وأجيب بأن مفهوم النظر مأخوذ في مفهوم الطريق الموصل، فقد توقف مفهوم الطريق الموصل على مفهوم النظر، فلذا أخر مباحثه عنه، وقيل: وجه الترتيب المذكور أن المعتمد بحث الصورة.

قوله: (**لأن الفاسد لا يستلزم المطلوب**) يرد على ظاهره أن قولنا زيد حمار، وكل حمار جسم يستلزم المطلوب، وهو أن زيداً جسم وقد مر ما به التقصي فلا تغفل.

قوله: (**وحينئذ يلزم تناوله**) أي حين أراد بالنظر فيه ما ذكر، قيل: هذا ليس باعتراض بل

وأطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري والتصديقي، (ولما كان الإدراك إما تصوراً أو تصديقاً فكذا المطلوب) الإدراكي الذي يطلب بالنظر (فإن كان) المطلوب (تصوراً سمي طريقه) الذي يمكن أن يتوصل بالنظر فيه إليه (معرفاً، وإن كان) المطلوب (تصديقاً سمي) طريقه (دليلاً وهو) أي الدليل بالمعنى المذكور (يشمل الظني) الموصل إلى الظن كالغيم الرطب الموصل إلى ظن المطر (والقطعي) الموصل إلى الجزم، والقطع كالعالم الموصل إلى العلم بوجود الصانع، (وقد يخص) الدليل (بالقطعي ويسمى الظني إمارةً وقد يخص) الدليل أيضاً مع التخصيص الأول (بما يكون) الاستدلال فيه (من المعلول) كالحمى (على العلة) كتعفن الأخلاط، ويسمى هذا **برهاناً آنياً** (ويسمى عكسه) وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول (تعليلاً) وبرهاناً لمياً.

[المقصد الثاني: المعرف تجب معرفته]

المعرف تجب معرفته (قبل) **معرفة** (**المعرف**) لأن معرفته طريق إلى معرفته

قوله: (**وحينئذ يلزم إلخ**) أي حين عمم النظر فيه لأجل تناول التصورات المذكورة، يلزم تناوله للمقدمات إذا لم تؤخذ مع الترتيب متفرقة كانت أو مترتبة، وفيه إشارة إلى أن تناوله للمقدمات المذكورة غير واجب، إذ لهم أن يقولوا: إن الدليل عندنا هو المفرد، والمقدمات ليست بدليل عندنا، ولا مشاحة في الاصطلاح بخلاف تناوله للتصورات، فإنه واجب كيلا يلزم خروج المعروف مطلقاً، ومن لم يفهم فسر قوله، وحينئذ يحين إذ أرْيد بالنظر فيه النظر في نفسه، والنظر في أحواله فوقع لبيان تغيير الأسلوب في تناول المقدمات فيما وقع.

قوله: (**ليتناول إلخ**) يعني لو لم يرد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه، والنظر في أحواله فإن حصل بالنظر في نفسه، خرج المفرد مع أنه دليل عندهم، وإن حصل بالنظر في أحواله، خرج المعرف مطلقاً إذ لا يقع الترتيب في أحواله فلا بد من التعميم.

قوله: (**برهاناً آنياً**) أي المنسوب إلي أن أي الثبوت يسمى بذلك، لأنه يفيد ثبوت الحكم في الخارج وأما علته ماذا فلا.

قوله: (**تعليلاً**) أي بياناً لعلة الحكم، ولذا يسمى برهاناً لمياً، أي منسوباً إلي لم الدال على العلية.

قوله: (**قبل معرفة المعرف**) قبلية زمانية وذاتية، وكونه طريقاً إليها يثبت القبلية الزمانية، وكونه سبباً لها يثبت القبلية الذاتية.

تحقيق المرام وتوضيح المقام والحق أن تغيير الأسلوب حيث لم يقل، ويتناول أيضاً المقدمات إلخ كما قال: ويتناول أيضاً التصورات إيماء إلى بعد ذلك التناول، وكأن السر في ذلك أن كون المقدمات الغير المرتبة طريقاً خلاف المتعارف، بخلاف التصورات المتعددة غير مأخوذة مع ترتيب، فإن الترتيب فيها ليس جزءاً صورياً بخلاف المقدمات.

وسبب لها، فلا بد أن تتقدمها (**فيكون غيره**) إذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوماً قبل أن يكون معلوماً (و) يكون أيضاً (أجلى منه) إذ لو ساواه في الجلاء، أو كان أخفى منه **لم يكن معلوماً قبله** (**فلا يعرف**) هذا تفريع على كونه أجلى، أي لا يعرف الشيء (بما لا يعرف إلا به) فإنه لا يكون أجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته (بمرتبة) واحدة، ويسمى دوراً صريحاً كقولك: الشمس كوكب نهاري، والنهار زمان كون الشمس طالعة (أو أكثر) ويسمى دوراً مضمراً، كقولك: الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدريج، والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة (ولا بد) إشارة إلى شرط آخر للمعرف، أي لا بد من (أن يساويه في العموم والخصوص ليحصل) به (التميز إذ لولاه) أي لولا كونه مساوياً (لدخل فيه غير المعرف) على تقدير كونه أعم مطلقاً أو من وجه (فلم يكن مانعاً) من دخول غير المعرف فيه (و) **لا** (**مطرداً**) **وهو أن يكون** بحيث كل ما صدق على شيء صدق عليه المعرف أيضاً (أو خرج عنه بعض أفراده) على تقدير كونه أخص إما مطلقاً أو من وجه (فلم يكن جامعاً) لجميع أفراد المعرف (و) **لا** (**منعكساً**) **وهو أن يكون** بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف، واعلم أن اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب إليه المتأخرون إذ حينئذ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع أفراد المعرف عن جميع ما عداها، ولا يلتبس شيء منها بغيرها، وأما المتقدمون **فقد قالوا: الرسم** منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره، **ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره**، وصرحوا

قوله: (فيكون غيره) ولو بالاعتبار.

قوله: (لم يكن معلوماً قبله) فإن المساوي للشيء في الجلاء في مرتبة وإلا خفي بعده.

قوله: (فلا يعرف) بالتشديد والثاني بالتخفيف.

قوله: (ولا مطرداً وهو أن يكون إلخ) لصدق نقيضه، وهو أن بعض ما صدق المعرف عليه ليس يصدق عليه المعرف تحقيقاً للعموم.

قوله: (ولا منعكساً وهو أن يكون إلخ) لصدق نقيضه، وهو ليس بعض ما يصدق عليه المعرف صدق عليه المعرف تحقيقاً للخصوص.

قوله: (فقد قالوا الرسم إلخ) يشكل بالتعريف بالأخص لأنه ليس داخلاً في التام، لأنه لا يفيد تميز جميع أفراد المعرف ولا في الناقص، لأنه يفيد التميز عن كل ما عداه إلا أن يقال: إنه ذكر بعض أقسام الناقص، وترك بعضه كما يشير إليه كلمة منه، ومنه أو يقال: تعريف الناقص بما

قوله: (ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره) فإن قلت: يرد عليه التعريف بالأخص، لأنه ناقص مع أنه يميز المرسوم عن جميع ما يغايره لا عن البعض فقط، كما هو المراد بقرينة المقابلة قلت: الكلام للمتقدمين وهم يجوزون التعريف بالأخص، فلا ورود لما ذكر، إذ غاية ما لزم أن

بأن المساواة شرط لجودة الرسم، **كيلا يتناول** ما ليس من المرسوم، **ولا يخلو عما هو منه** وجوزوا الرسم بالأعم والأخص، **وأيد ذلك** بأن المعرف **لا بد أن يفيد** التميز عن بعض الأغيار، فإن ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره أصلاً لم يكن سبباً لتصوره، وأما التميز عن جميعها فليس شرطاً له، لأن التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء، إما ذاتي أو عرضي، كذلك قد تكون بوجه عام ذاتي أو عرضي، **فيجب أن يكون كاسب** كل منهما معرفاً، فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حداً كان أو

يميز عن بعض ما عداه تعريف بالأخص، وذلك جائز عند المتقدمين ولا يخفى أن كلاً من التوجيهين خلاف ما يقتضيه المقام، لأنه في مقام بيان أقسام الرسم وتحقيقها، وغاية ما يقال: إن التعريف بالأخص لما كان خالياً عن شمول بعض أفراد المرسوم، لم يفد تميزه باعتبار ذلك البعض عما عدا ذلك البعض من حيث إنه ما عداه، وإن أفاد تميزه عن ذات كل ما عداه.

قوله: (كيلا يتناول إلخ) كالتعريف بالأعم.

قوله: (ولا يخلو عما هو منه) في الصحاح أخليت المكان وجدته خالياً، أي لا يوجد الرسم خالياً عن فرد هو في المرسوم كالتعريف بالأخص.

قوله: (لا بد أن يفيد إلخ) كما يقتضيه تعريفهم للمعرف، بما يستلزم معرفته معرفته فإن المعرفة تقتضي التمييز في الجملة.

قوله: (فيجب أن يكون كاسب إلخ) ليصح قولهم المنطق عبارة عن مجموع قوانين الاكتساب.

قوله: يميزه عن بعض ما يغايره، مع كونه في موضع التعريف للناقص أخص منه، وهذا اللازم ملتزم عندهم فتأمل، فإنه دقيق على أن قوله يميزه إلخ صفة للناقص، وقوله: منه ومنه يدل على عدم إرادة الحصر، فلا ضير في وجود ناقص يميز عن كل ما يغاير المرسوم، غاية مافي الباب، أنه لم يصرح به هاهنا، ويحتمل أن يقال: التعريف بالأخص تام غير جيد وعدم الجودة لا ينافي التمام بالمعنى المراد هاهنا، وهو التمييز عن كل مغاير لكن قوله بعد هذا، فالمساواة شرط للمعرف التام يأباه، وقد يقال: يحتمل على بعد أن يراد المغايرة بحسب الأفراد، والأخص يغاير الأعم بحسب الأفراد، لأن أفراد الأعم كل، وأفراد الأخص بعض، والبعض غير الكل، فالمميز الأخص إنما يميز عن بعض المغاير الذي هو عبارة عن الأعم، وذلك البعض هو ما يغاير الأخص المعرف مثلاً لا عن بعض آخر، وهو هذا الأخص نفسه وفيه نظر إذ لا تستقيم المقابلة حينئذ، فإن الرسم التام أيضاً يميز عن بعض المغاير بهذا المعنى فتأمل.

قوله: (وأيد ذلك إلخ) إشارة إلى أن التعريف بما يعم الشيء يفيد تصوره بوجه، ماقال الشارح في حواشي المطالع تأييد له الا يرى أن المثلث إذا اشتبه بالدائرة مثلاً وأريد تمييزه عنها، فقيل: إنه شكل مضلع أفاد تصوره بوجه يمتاز به عنها، وفيه بحث لأنه في حواشي شرح المختصر أن الطلب فعل اختياري، لا يتحقق إلا بإرادة متعلقة بخصوص المطلوب، وهذه الإرادة

رسماً، **(ولا بد فيه)** أي في المعرف **(من مميز) مساوٍ** للمعرف **(فإن كان) المميز (ذاتياً سمي)** المعرف (حداً وإلا سمي رسماً وعلى التقديرين فإن ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام) إما حد تام مركب من الجنس والفصل القريبين، وإما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب (وإلا فناقص) إما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده، أو مع الجنس البعيد، **أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الحد**، وإما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها، أو مع الجنس

قوله: (ولا بد فيه من مميز مساوٍ إلخ) إما مغايراً له بالذات كما في التعريف بالمركب، أو بالاعتبار كما في التعريف بالمفرد، فهو من حيث إنه معرف ظرف له من حيث كونه مميزاً مساوياً، وقد يقال: الكلام على حذف المضاف أي في حصول المعرف أو شأنه.

قوله: (فإن كان المميز إلخ) وإذا اجتمع المميزان يسمى رسماً أكمل من الحد، وهو خارج عن القسمين لأن القسم المميز الواحد، وإدخاله في القسم الثاني بأن يراد في القسم الأول إن كان المميز ذاتياً فقط غير صحيح، لأنه حصر القسم الثاني في الرسم التام المركب من الجنس القريب، والخاصة والرسم الناقص المنقسم إلى ما يكون بالخاصة وحدها، أو بالخاصة والجنس البعيد أو العرض العام، والرسم الأكمل ليس شيئاً منهما.

موقوفة على تصوره بوجه يمتاز عن جميع ما عداه، والتوفيق بين كلاميه مشكل لأن التعريف من قبيل الطلب، فيلزم أن يمتاز المطلوب التصوري قبل التعريف عن جميع ما عداه، ومن لم يعرف بعد أن المثلث من الأشكال المضلعة، كيف يقال: إنه تصور المثلث بوجه يمتاز عن جميع ما عداه ولا شك أن التعريف على الوجه الذي صور، إنما يتأتى بالنسبة إلى من علم أن الدائرة ليست بمضلعة، وعلم أن شكلاً من الأشكال يقال له: المثلث، ولم يعرف أنه غير الدائرة أو عينها، أو علم مجملاً أنه غيرها، وطلب أن يتصور بوجه مخصوص يمتاز به عنها، ولا شك أنه في هذه الحالة لم يتصوره بوجه يمتاز عن جميع ما عداه فليتأمل.

قوله: (ولا بد فيه من مميز) وظاهر العبارة يشعر بلزوم جزئية المميز مع جواز التعريف بالمفرد، وعلى تقدير وجوب كونه مركباً، لايلزم أن يكون المميز المساوي جزءاً له، بل يجوز أن يحصل التمييز التام من المجموع كما في تعريف الخفاش الطائر الولود، فقيل: ما ذكره بناء على الأعم الأغلب وقيل المراد في شأن المعرف.

قوله: (فإن كان ذاتياً سمي حداً) أي إن كان المميز ذاتياً فقط، فالمركب من جميع الذاتيات والعرضيات مندرج في قوله، وإلا سمي رسماً على ما صرحوا من أنه رسم تام، لكنه أكمل من الحد التام.

قوله: (أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الحد) المركب من الفصل القريب، والعرض العام رسم ناقص على ما يستفاد من كلام المطالع، وحد ناقص على ما ذكره الشارح ها هنا، وهو الموافق لما صرح به الرازي في شرح المطالع، حيث أبطل كلام مصنفه بأن الفصل وحده إذا أفاد

البعيد أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الرسم (**والمركب**) إذا لم يكن بديهي التصور (يحد) بأجزائه حداً تاماً وناقصاً (دون البسيط) فإنه لا يمكن تحديده، إذ لا جزء له (فإن تركب عنهما) عن المركب والبسيط (غيرهما) ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور (حد بهما **وإلا فلا**) **يحد بهما إذ لم يقعا جزءاً لشيء** (**وكل**) **متصور** (كسبي) مركب أو بسيط (له **خاصة**) شاملة لازمة (بينة) بحيث يكون تصورها مستلزماً لتصوره (يرسم وإلا) أي وإن لم تكن له خاصة كذلك (فلا) يرسم (فإن كان) ذلك الكسبي الذيَ له تلك الخاصة (مركباً أمكن رسمه التام) بتركيب جنسه القريب مع خاصته (وإلا فالناقص وهاهنا نوعان آخران من التعريف الأول) التعريف (بالمثال) سواء كان جزئياً للمعرف، **كقولك**: **الاسم كزيد** والفعل كضرب أو لا يكون جزئياً له، كقولك: العلم كالنور والجهل كالظلمة (وهو بالحقيقة **تعريف بالمشابهة**) التي بين ذلك المعرف وبين المثال (فإن كانت) تلك المشابهة (مفيدة للتميز فهي خاصة) لذلك المعرف (فيكون) التعريف بها (رسماً ناقصاً) داخلاً في الأقسام الأربعة المذكورة للمعرف (وإلا) أي وإن لم تكن المشابهة مفيدة للتميز (لم تصلح

قوله: (**والمركب إلخ**) بيان لما يحد وما لا يحد وما يحد به وما لا يحد به.

قوله: (**وإلا فلا يحد بهما**) أي لا يقعان في الحد، فلا يردان مجموع الحيوان الناطق لم يقع جزء الشيء مع أنه يحد به الإنسان.

قوله: (**وكل متصور إلخ**) بيان لما يرسم وما لا يرسم ولما يرسم به وما لا يرسم به.

قوله: (**خاصة**) ليكون مانعاً شاملة لجميع أفراده ليكون جامعاً لازمة، أي في الذهن بينة اللزوم ليتحقق الانتقال منها إليه.

قوله: (**تعريف بالمشابهة**) أي بما به المشابهة فإن تعريف الاسم بزيد تعريف بكونه مستقلاً بالمفهومية، غير مقترن بأحد الأزمنة، وكذا تعريف العلم بالنور تعريف بكونه موجباً للانكشاف وقس على ذلك.

التمييز الحدي، فهو مع شيء آخر أولى بذلك، نعم في كلامه بحث ظاهر، وهو أنه لو صح ما ذكره، يوجب أن يكون المركب من جميع الذاتيات والعرضيات حداً، وليس كذلك بل أطبقوا على أنه رسم تام، وقيل: المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم تام.

قوله: (**إذ لم يقعا جزءاً لشيء**) فيه مناقشة لأن مجموع الحيوان الناطق يصدق عليه أنه مركب لم يقع جزءاً لشيء، مع أنه يحد به الإنسان إلا أن يقال: التركيب يعم التركيب من أجزائه.

قوله: (**كقولك الاسم كزيد**) المشبه هو الماهية الكلية للاسم، والمشبه به هو زيد ووجه الشبه هو المعاني المعتبرة في الماهية من الاستقلال وعدم الاقتران بالزمان.

للتعريف) بها فليس التعريف بالمثال قسماً على حدة، **ولما كان استئناس** العقول القاصرة بالأمثلة أكثر، شاع في مخاطبات المتعلمين التعريفات بها (والثاني التعريف اللفظي وهو أن لا يكون اللفظ واضح الدلالة) على معنى (فيفسر بلفظ أوضح دلالة) على ذلك المعنى كقولك: الغضنفر الأسد **وليس هذا تعريفاً حقيقياً** يراد به إفادة تصور غير حاصل، **إنما المراد** تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني، ليلتفت

قوله: (ولما كان استئناس إلخ) دفع توهم أنه لما كان في الحقيقة تعريفاً بالمشابهة، فلم ارتكبوا التسامح؟ وهرفوا بالمثال ووجه الاستئناس كون الجزئيات أول المدركات.

قوله: (وليس هذا تعريفاً حقيقياً إلخ) إذ التعريف الحقيقي ما يكون تصوره سبباً لتصور شيء آخر، ولما لم يكن في التعريف اللفظي المغايرة إلا من حيث اللفظ، لا يتحقق ها هنا تصوران متغايران بالذات، أو بالاعتبار فضلاً عن كون أحدهما سبباً للآخر، وما قيل: من أن المفهوم من حيث إنه مدلول اللفظ الأول مغاير لنفسه من حيث إنه مدلول اللفظ الثاني، فبالحيثية الثانية سبب وبالحيثية الأولى مسبب، ففيه أن المفاد من التعريف اللفظي إحضار ذات مفهوم اللفظ الأول بتوسط اللفظ الثاني، لا إحضاره مقيداً بكونه مدلول اللفظ الأول بتوسط إحضاره مقيداً بكونه مدلول اللفظ الثاني.

قوله: (إنما المراد إلخ) إذ معنى قولنا الغضنفر الأسد أن ما وضع له الغضنفر هو ما وضع له الأسد، فالمستفاد منه تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر، والعلم بوضعه له وفيه رد على المحقق التفتازاني، حيث ذهب إلى أن التعريف اللفظي من المطالب التصورية، وقال في شرح الشرح: الحد اللفظي عند المحققين هو أن يقصد بيان ما تعقله الواضع، فوضع الاسم بإزائه سواء كان بلفظ مرادف أو باللوازم أو بالذاتيات، وبهذا عرف الحد الاسمي في التلويح، فجعل اللفظي والاسمي مترادفين، وقال الشارح في حواشي العضدي: وإنما أتى عليه من عدم التدرب بالصناعة وقلة التدبر في مقاصد القوم، والاغترار بمجرد اطلاقهم الاسمي في مقام اللفظي، وقال المحقق الدواني: وأنت خبير بأنه إذا كان الغرض معرفة حال اللفظ أنه موضوع لذلك المعنى، كان بحثاً لغوياً خارجاً عن المطالب التصورية، وأما إذا كان الغرض منه تصور معنى اللفظ أي إحضاره، فليس كذلك كما إذا قلنا: الغضنفر موجود فلم يفهم السامع من الغضنفر معنى، ففسرناه بالأسد ليحصل له تصور معناه، فذلك من المطالب التصورية انتهى، وفيه أن هذا التفسير لإحضار صورة حاصلة ليحكم عليه بموجود، وليس كل ما يفيد إحضار صورة حاصلة تعريفاً لفظياً، وإلا لكان جميع الألفاظ المعلومة أوضاعها، تعريفات لفظية لكونها مفيدة إحضار صورة حاصلة، بل هو ما يفيد إحضار صورة حاصلة، وليعلم منه بأن اللفظ موضوع بإزائها كقولنا: الغضنفر الأسد على أنه يرد على قوله، ففسرنا بالأسد ليحصل معناه أنه إن أراد به أن التفسير يفيد حصول المعنى ابتداء فممنوع، وإن أراد به أنه يفيد بتوسط إفادته العلم بأنه موضوع له فمسلم، لكن حينئذ يكون التفسير المذكور للعلم بالوضع وحصول المعنى يتبعه فتدبر.

إليه ويعلم أنه موضوع بإزائه **فمآله إلى التصديق، وهو طريقة أهل اللغة وخارج عن** المعرف الحقيقي وأقسامه الأربعة التي ذكرت، **وحقه أن يكون** بألفاظ مفردة مرادفة، فإن لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله، واعلم أن التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات، ينقسم إلى قسمين أحدهما ما يقصد به تصور مفهومات **غير معلومة الوجود** في الخارج، ويسمى تعريفاً بحسب الاسم، فإذا علم مثلاً مفهوم الجنس إجمالاً، وأريد تصوره بوجه أكمل فإن حصل نفس مفهومه بأجزائه **كان ذلك حداً له اسمياً**، وإن ذكر في تعريفه عوارضه **كان ذلك رسماً له اسمياً**، والثاني ما يقصد به **تصور حقائق موجودة**، ويسمى تعريفاً بحسب

قوله: (فمآله إلى التصديق) أي التصديق بالوضع فهو بالحقيقة من مطالب هل المركبة، وإن كان يسأل عنه بما نظرا إلى استلزامه لإحضار المعنى بعد العلم بالوضع، فيقال: ما الغضنفر فاندفع ما قاله المحقق الدواني من أن تعليلهم لتقدم مطلب ما الاسمية على جميع المطالب، بأنه ما لم يفهم معنى اللفظ لم يكن التصديق بوجوده، ولا طلب حقيقته ولا التصديق بهليته المركبة، إنما يتم إذا كان التعريف اللفظي داخلاً في مطلب ما، فيكون من المطالب التصورية لأن إفادته معنى اللفظ بالتبع كاف لدخوله في مطلب ما، ولا يتوقف على كونه من مطالبه حقيقة.

قوله: (وهو طريقة أهل اللغة وخارج إلخ) قال الشارح في حواشي العضدي، وقد أشار بعض المحققين إلى الفرق وأن أحدهما يناسب المباحث اللغوية والآخر العلمية، وكتب في حاشية الحواشي هو المحقق الطوسي، حيث شرح كلام الرئيس قد يطلب بما ماهية ذات الشيء وقد يطلب ماهية مفهوم الاسم المستعمل، إنما لم يقل مفهوم الاسم لأن السؤال بذلك يصير لغوياً، بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم إجمالاً.

قوله: (وحقه أن يكون إلخ) إذ لم يقصد به تفصيل المعنى بل إحضاره للعلم بالوضع وهي كافية في ذلك.

قوله: (غير معلومة الوجود إلخ) سواء كانت موجودة أو لا.

قوله: (تصور حقائق موجودة) أي معلومة الوجود بقرينة المقابلة، ثم الظاهر من عباراتهم أن المعتبر في كونه تعريفاً بحسب الاسم أو بحسب الحقيقة الوجود الخارجي، فالأمور الاعتبارية التي لها وجود في نفس الأمر كالوجود والإمكان، والوجوب يكون لها تعريفات اسمية فقط، لكن

قوله: (كان ذلك حداً له اسمياً) والطالب له ما الشارحة للاسم كما صرحوا به، وصرح الشارح أيضاً في حواشي المطالع، فالقول: بأن مطلب ما الشارحة للاسم مقدم بطريق الوجوب على مطلب هل البسيطة الطالبة للوجود كما زعمه في حواشي المطالع، وغيره محل بحث إذ قد عرفت أن المطلوب بما الشارحة للاسم بحسب اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم، وقد صرح به في

الحقيقة إما حداً أو رسماً، وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع، لأن المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم أو موجود، فإنه إذا قال: مثلاً الإنسان حيوان ناطق لم يقصد به أن يحكم على الإنسان بكونه حيواناً ناطقاً، وإلا لكان مصدقاً لا مصوراً أي مفيداً للتصديق لا التصور، بل أراد بذكر الإنسان أن يتوجه ذهنك إلى ما عرفته بوجه ما ثم شرح في تصويره بوجه أكمل، فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع، فلا يصح أن يقال: لا نسلم أن الإنسان حيوان ناطق، فإن ذلك يجري مجرى أن يقال: للكاتب لا نسلم كتابتك، نعم يصح أن يقال: لا نسلم أن هذا حد للإنسان أو أن الحيوان جنس له، أو أن الناطق فصل له إلى غير ذلك، فإن هذه الدعاوي صادرة عنه ضمناً وقابلة للمنع، فإذا أريد دفعه صعب جداً في الحقائق الموجودة **وكان خرط القتاد دونه وإن سهل في المفهومات الاعتبارية، وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة**، فإذا قيل: مثلاً العلم ما

لا شبهة في أن لها حقائق في نفس الأمر، وألفاظها يجوز أن تكون موضوعة بإزائها وأن تكون موضوعة بإزاء لوازمها، فيكون لها تعريفات بحسب الاسم وبحسب الحقيقة إما حدوداً أو رسوماً كالحقائق الخارجية، فالصواب عدم التخصيص بالموجودات الخارجية وأن يراد بالوجود في الخارج الوجود في نفس الأمر، وبه صرح المحقق التفتازاني في التلويح.

قوله: (وإن سهل في المفهومات الاعتبارية) أي الأمور الكائنة بحسب اعتبار العقل كالمفهومات الاصطلاحية، وأما في الأمور الاعتبارية الكائنة بحسب نفس الأمر فصعب أيضاً، كالحقائق الموجودة في الخارج.

قوله: (النقض والمعارضة) أي ما هو شبيه بهما لأنهما مختصان بالدليل.

تلك الحواشي أيضاً، ولذلك يجاب بالحد التام بحسب الاسم ولا شبهة في أن التصديق بالوجود لا يتوقف عليه ولو قيل المراد بمطلب ما الشارحة أعم من معناه الاصطلاحي لا يتم أيضاً، إذ لا شك في أن المطلوب بما الشارحة نوع خصوص مفهوم الاسم، ويجوز أن يعلم أن لهذا اللفظ مفهوماً، وقبل أن يتصور ذلك المفهوم بوجه مخصوص، سأل عن وجوده ثم بعد العلم بوجوده يتصور بوجه مخصوص.

قوله: (وكان خرط القتاد دونه) القتاد شجر له شوك صعب، والخرط سوق اليد من أعلاه إلى أسفله ليندفع به شوكه، وقولهم: خرط القتاد دونه مثل في الأمر الأشق، ومعنى دونه أن هذا الخرط أدنى منه في المشقة، أو أنه قبيله وهو محفوف به لا يمكن الوصول إليه بدون هذا الخرط.

قوله: (وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة) أي ما هو شبيه بهما باعتبار الدعاوى الضمنية، وإلا فالاصطلاحيان إنما يجريان بعد إقامة الدليل على المطلوب.

يصح من الموصوف به أحكام الفعل يقال: هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات، فإن سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده وفساد نقشه، وإلا فلا، ويقال أيضاً: هذا معارض بأنه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس، **فإن سلم الحد الثاني** بطل حده وإلا فلا، **إذ لا تعاند** بين مفهومي هذين الحدين، بل كل منهما مفهوم على حدة، أما إذا قيل: الإنسان حيوان ناطق، وأريد أن هذا مدلوله لغة أو اصطلاحاً كان هذا تعريفاً لفظياً، وحكماً قابلاً للمنع الذي يدفع بمجرد نقل أو وجه استعمال (ثم إنه يقدم في التعريف الأعم) لكونه أظهر عند العقل فتقديمه **أولى**، ولأن الأخص قيد له مخصص إياه، فكان تقديمه عليه **أنسب** وما يقال: من أنه واجب في الحد التام محصل لجزئه الصوري، حتى إذا أخر الجنس فيه كان حداً ناقصاً، فليس بشيء **إذ ليس للحد التام جزء خارج** عن أجزاء الماهية

قوله: (فإن سلم الحد الثاني) أي حديته وكذا قوله: بطل حده وقوله وإلا فلا.

قوله: (إذ لا اتحاد إلخ) دليل لقوله بطل حده أي لا اتحاد بين المفهومين حتى يقال: إن كلا الحدين واحد من حيث المفهوم، فلا يلزم من حديتهما تعدد الماهية لشيء واحد، بل كل منهما مفهوم على حدة، فلا يمكن كونهما حدين، فإذا سلم حدية الثاني بطل حدية الأول، وفي بعض النسخ إذ لا تعاند بين إلخ، فيكون دليلاً لما يفهم من قوله بطل حده، أي لا يبطل كونه تعريفاً إذ لا تعاند بين مفهومي الحدين في الصدق، بل بينهما مغايرة في المفهوم، فيجوز أن يكون أحدهما حداً والآخر رسماً أو كلاهما رسماً.

قوله: (أولى) فتأخير الجنس في الحد التام لا يخل بتماميته، إنما المخل به عدم تركيب أحدهما بالآخر.

قوله: (أنسب) ليكون التخصيص بعد التعميم.

قوله: (فإن سلم الحد الثاني إلخ) أي إن سلم حديته بطل حده، إذ لا يكون لشيء واحد حدان، وإن لم يسلم لم يبطل حده بمجرد صدق المفهوم الثاني، إذ لا تعاند بين نفس مفهومي الحدين المذكورين، إنما التعاند بين حديتهما، فيجوز أن يكون صدق أحدهما بطريق الحدية، ويصدق الآخر صدقاً عرضياً.

قوله: (إذ ليس للحد التام جزء خارج إلخ) قال الأستاذ المحقق في شرح المطالع: اختلف أهل الفن في أن الهيئة الاجتماعية جزء للحد التام أم لا، فالبعض على أنه جزء حتى لو قدم الفصل على الجنس لكان حداً ناقصاً، وقال الشريف: وهذا ليس بشيء والحق أنه لا جزء له غير الجنس والفصل، لكنه لا بد لمطابقته للذات من اجتماعهما، وما يكون تابعاً لذلك الاجتماع، لكنه لازم خارجي وهذا الكلام في غاية البعد، إذ لا شبهة في أن جميع أجزاء الشيء نفسه، ولا يعقل انفكاك الشيء عن نفسه، فلو لم يكن للحد التام جزء غير الجنس والفصل للزم أن يتحقق الحد.

المنحصرة في الجنس والفصل (**ويحترز**) **فيه** (**عن الألفاظ الغريبة الوحشية**) **التي لا يفهم** السامع معناها، فيحتاج إلى تفسيرها **فتطول المسافة**، وذلك مما يختلف بالقياس إلى السامعين، فإن اصطلاحات كل قوم مشهورة عند أربابها غريبة عند غيرهم (**وعن المشترك والمجاز بلا قرينة**) **ظاهرة** فيتردد السامع حينئذ في المشترك بين المقصود وغيره، **ويتبادر ذهنه في المجاز إلى غيره** (وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود) وذلك لأنه بصدد الإظهار والتوضيح، فلا بد من ظهور الدلالة.

[المقصد الثالث: الاستدلال إما بالكلي على الجزئي وإما بالجزئي على الكلي]

الاستدلال إما بالكلي) كالحيوان مثلاً (على الجزئي) كالإنسان فإنه يستدل بحال الأول على حال الثاني (وهو) أي ما يستدل فيه بحال الكلي عى حال الجزئي

قوله: (فتطول المسافة) فيه إشارة إلى أنه لا خلل في إفادة المراد.

قوله: (بلا قرينة ظاهرة) بأن لا تكون قرينة أو لا تكون ظاهرة.

قوله: (ويتبادر ذهنه في المجاز إلى غيره) فيه إشارة إلى أن المجاز أردأ من المشترك، وبه صرح في حواشي المطالع، من أن المشترك أردأ من المجاز، فلعله بالنظر إلى الاستعمال، فإن استعمال المشترك والمجاز بلا قرينة غير جائز، ومع ذلك استعمال المشترك أقل من المجاز.

قوله: (الاستدلال إلخ) وهذا الحصر استقرائي على رأي من يجعل المفرد دليلاً، وحاصل الكلام أنه إن كان المعلوم ثبوت حال الكلي، أو انتفاؤه عنه من حيث إنه كلي، مع قطع النظر عن

على كل وجه يتحققان وتكون الماهية معلومة بالكنه وإلا لتخلف الشيء عن نفسه ولازمه عنه انتهى كلامه.

قوله: (ويحترز عن الألفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ذكر الشارح في حواشي شرح المختصر: إن هذه الثلاثة مرتبة في الرداءة فإن الألفاظ المشتركة أردأ من الغريبة، إذ لا يفهم من الألفاظ الغريبة شيء، فيحتاج إلى تفسيرها فتطول المسافة، وأيضاً الغرابة تختلف بحسب قوم وقوم، وفي الألفاظ المشتركة بلا قرينة معينة لأحد معانيها يتردد السامع بين المقصود، وغيره فلا يفهم المقصود بل ربما يفهم غيره، والألفاظ المجازية أردأ من المشتركة، إذ المجازية بلا قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي، ظاهرة في غير المقصود، فلا يفهم المقصود بل يتبادر الفهم إلى غير المقصود، ويقع الجهل وذكر في حواشي المطالع أن الألفاظ المشتركة أردأ من المجازية، والمجازية أردأ من الغريبة الوحشية، وبين كلاميه مخالفة ظاهرة، لا يقال: عند عدم صرف القرينة عن الحقيقة، فالمجاز أردأ من المشترك كما ذكر في حواشي شرح المختصر، وعند الصرف وعدم تعيين المراد فالمشترك أردأ منه إذ فيه مزاحمة غير المقصود للمقصود،

(القياس وعرف بأنه قول:) أي مركب **إما مسموع** وهو جنس للقياس المسموع، وإما معقول وهو جنس للقياس المعقول، وإنما احتيج إلى قوله (مؤلف) **لأنك إذا قلت: قول من قضايا** تبادر منه أنه بعض منها، فصرح بأنه مؤلف (من قضايا) وأراد بها ما فوق الواحدة (متى سلمت) تلك القضايا، سواء كانت مسلمة في نفس الأمر أو لا (لزم عنه) أي عن ذلك القول (لذاته) أي لا لمقدمة أجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين، **كما في قياس المساواة** أو غريبة لازمة لإحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها، **كما إذا بين اللزوم بعكس النقيض** (قول آخر) أراد به المعقول لأن المسموع

تحققه في جزئي مخصوص، ثم استدل منه على ثبوت ذلك الحال لأمر آخر، أو انتفائه عن ذلك الأمر لكونه جزئياً لذلك الكلي، ومندرجاً تحته فهو القياس، وإن كان المعلوم ثبوت حال الجزئي من حيث خصوصه، ثم استدل منه على ثبوته للكلي بأن تتبع جميع جزئياته أو أكثرها، فعلم ثبوت ذلك الحال لها، ثم انتقل منه إلى ثبوته لذلك الأمر الكلي، فهو الاستقراء وإن كان المعلوم ثبوت حال الجزئي معين، ثم استدل منه على ثبوته لجزئي آخر مندرج معه، تحت ثالث بأن علم علية الأمر المشترك لثبوت ذلك الحال في الجزئي المستدل عنه، فوجد ذلك الأمر في الجزئي المستدل عليه، فحكم بثبوت ذلك الحال له فهو التمثيل، وبالجملة الفرق بين الأقسام باعتبار الحيثيات، والاعتبارات لا بحسب الذات، حتى يصير الاستقراء والتمثيل أيضاً قياساً إذا جعل الأمر المشترك بين الجزئيات أوسط.

قوله: (إما مسموع) قابل المسموع دون الملفوظ بالمعقول، إشارة إلى أن القياس الملفوظ إنما يتحقق عند إفادة الغير.

قوله: (لأنك إذا قلت: إلخ) وذلك لأن القول في أصل اللغة مصدر استعمل بمعنى المقول، واشتهر في المركب وليس في مفهومه التركيب، حتى يتعلق الجار به لغواً، فلو قيل: قول من قضايا يكون تعلق الجار به استقراراً أي كائن من قضايا، فيتبادر منه أنه بعض منها بخلاف، ما إذا قيل: مؤلف فإنه يفهم منه التركيب، فيتعلق به لغواً.

قوله: (كما في قياس المساواة) وهو ما يكون متعلق المحمول في الصغرى موضوعاً في الكبرى، نحو ا مساو لب وب مساو لج، فإنه ينتج ا مساو لج بواسطة صدق أن مساوي المساوي مساوٍ ولا ينتج ا مباين لب وب مباين لج لعدم صدق مباين المباين مباين.

بخلاف المجاز لأنه غرابة ساذجة فليحمل كلامه في حواشي المطالع على الوجه الأخير للتوفيق بين كتابيه، لأنا نقول: لا يظهر حينئذ كون المجازية أردأ من الغريبة الوحشية، إذ الظاهر أن المراد بها هو المجازية التي حكم، أو لا يكون المشترك أردأ منها فتأمل.

قوله: (لأنك إذا قلت: قول من قضايا إلخ) إن قلت فلم لم يكتف بقوله مؤلف من قضايا قلت: لأن القول جنس قريب للقياس دون المؤلف، وقد يقال: دفع تبادر كونه بعضاً من قضايا إنما حصل من الجمع بينهما.

قوله: (كما إذا بين اللزوم بعكس النقيض) كقولنا: جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع

غير لازم أصلاً، والكشف عن هذه القيود على ما ينبغي محتاج إلى مزيد إطناب مشهور في الكتب المبسوطة (وإما بالجزئي على الكلي) أي بحال الجزئي على حال الكلي (وهو الاستقراء) من استقريت الشيء إذا تتبعته (وهو إثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته، إما كلها فيفيد اليقين) كقولنا: العدد إما زوج وإما فرد وكل زوج يعده الواحد، وكل فرد يعده الواحد، فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياساً مقسماً، واستقراء تاماً أو بعضها، **فلا يفيد إلا الظن** لجواز أن يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي (على خلاف ما استقرئ) منها (كما يقال: كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل لأن الإنسان والفرس، وغيرهما مما نشاهده) من الحيوانات (كذلك مع أن التمساح بخلافه) فإنه عند المضغ يحرك فكه الأعلى (وأما بجزئي على جزئي) أي بحاله على حاله (**وهو التمثيل** ويسميه الفقهاء **قياساً**، وهو مشاركة أمر لأمر) آخر (في علة الحكم) وهي الكلي الشامل لذينك الجزئيين، قالوا: لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة، وتلك إما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس، أو باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء، أو باشتمال أمر ثالث عليهما وهو التمثيل، (فإن قلت: هاهنا قسم آخر) غير الثلاثة المذكورة (وهو

قوله: (كما إذا بين إلخ) بخلاف ما إذا بين اللزوم بالعكس المستوي، فإنه لا ينافي اللزوم لذاته ولا يخفى أن قوله لذاته يفهم منه أن لا يكون اللزوم بالواسطة، وأما عدم كونه بالواسطة المخصوصة التي ذكروه فلا.

قوله: (بعكس النقيض) نحو قولنا: جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، فإنه يلزم منه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية، وهو كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر.

قوله: (ولا يفيد إلا الظن) وذلك قبل العلم بتخلف الحكم في جزئي وأما بعده فلا يفيد شيئاً.

قوله: (وهو التمثيل) لأنه جعل جزئي مثلاً لجزئي في الحكم.

قوله: (قياساً) من قست النعل بالنعل إذا ساويته به.

الجوهر، وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر، فإنه يلزم عنه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية، وهو أنه كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر.

قوله: (ولا يفيد إلا الظن) كما يقال: كل حيوان إلخ ظنية هذه الكلية قبل العلم بالتخلف في صورة معينة، وأما بعد العلم فجهلية، إلا أن يستثني تلك الصورة، فقيل حينئذ تكون حقه قطعية ورد باحتمال التخلف في صورة غيرها أيضاً، إلا أن يتحقق استقراء غير هذه المعينة بأسرها.

الاستدلال بكلي على كلي قلنا: إن دخلا) أي الكليان المذكوران (تحت) كلي (ثالث مشترك) بينهما (يقتضي الحكم فهما جزئيان له) أي لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم (لأن المراد بالجزئي هاهنا المندرج تحت الغير، وهو المسمى بالإضافي لا ما يمنع نفس تصور الشركة فيه) أعني (المسمى بالحقيقي) وحينئذ كان الاستدلال بأحدهما على الآخر داخلاً في التمثيل لا قسما برأسه (وإلا) أي **وإن لم يدخلا تحت ثالث مشترك** هو علة الحكم (فلا تعلق بينهما **فلا يتعدى** حكم أحدهما إلى الآخر أصلاً **فإن قيل**) **لا يلزم** من عدم دخولهما تحت ثالث، يقتضي الحكم أن لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم أحدهما إلى الآخر، **فإنك** (إذا قلت: كل إنسان ناطق، وكل ناطق حيوان فقد استدللت بأحد) الكليين (المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي) **فمثل هذا خارج** عما ذكرتموه من أنواع الاستدلال، **مع أنه** من قبيل القياس اتفاقا، ولهذا قال بعضهم: إنه إن استدل بالكلي على الجزئي أو بأحد المتساويين على الآخر فهو القياس (**قلت: المقصود أنا**

قوله: (فلا يتعدى إلخ) إذ المفروض أن ليس شيء منهما جزئياً للآخر ولا جزئياً لثالث.

قوله: (فإن قيل: لا يلزم إلخ) يعني أنه اعتراض متعلق بموضعين، فقوله: فقد استدللت بأحد المتساويين أي من حيث إنهما متساويان إشارة إلى إبطال الملازمة المستفادة من قوله: وإلا فلا تعلق بينها فلا يتعدى حكم أحدهما إلى الآخر، بجواز أن يكون موجب التعدي المساواة، وقوله: لا بالكلي على الجزئي إشارة إلى إبطال حصر القياس في الاستدلال بالكلي على الجزئي.

قوله: (فمثل هذا خارج إلخ) لأنه استدلال بحال الكلي على الكلي من غير دخولهما تحت ثالث.

قوله: (مع أنه إلخ) فلا يكون القياس منحصراً في الاستدلال بالكلي على الجزئي.

قوله: (وإن لم يدخلا تحت ثالث إلخ) فيه بحث أما أولاً فلأن قوله إن لم يدخلا تحت ثالث لا يتعدى حكم أحدهما إلى الآخر، ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كلما تعدى حكم أحدهما إلى الآخر، دخلا تحت ثالث وكانا جزئيين إضافيين، ولا شك أن التعدي ثابت في كل استدلال، فيكون كل استدلال بجزئي على جزئي، وقد قال: القياس العقلي هو الاستدلال بكلي على جزئي، وأما ثانياً: فلأنا لا نسلم إنهما إن لم يدخلا تحت ثالث لا يكون بينهما تعد أصلاً، لم لا يجوز أن يندرج أحدهما تحت الآخر كما في كل قياس عقلي، ويمكن أن يجاب عن الأول بأن اندراجهما تحت ثالث لا يستلزم أن لا يكون أحدهما أعم من الآخر، حتى لا يتحقق الاستدلال من الجزئي على الجزئي، فيلزم المحذور بجواز تساوي الجزئيين الإضافيين ويخالفهما عموماً وخصوصاً، وعن الثاني بأن الكلام فيما إذا لم يدخل أحدهما تحت الآخر، ولذا اعترض بأنه قسم آخر غير الثلاثة، وبهذا التوجيه يخرج جواب آخر عن الاعتراض الأول فليتأمل.

قوله: (قلت المقصود أنا إذا أثبتنا إلخ) بهذا التوجيه يخرج الجواب أيضا عما يقال: إنك إذا قلت بعض الحيوان ناطق وكل ناطق كاتب يكون الاستدلال بالجزئي الإضافي على الكلي، مع

أثبتنا) في المثال المذكور (لكل واحد واحد من أفراد الإنسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق، فإن ملاحظة مفهوم الناطق هو) الأمر (الذي يفيدنا الحكم بها) أي بالحيوانية على كل واحد واحد من أفراد الإنسان، والحاصل أن الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الإنسان، ولا شك أن كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق، فرجع إلى الاستدلال بالكلي على الجزئي، وقد يجاب أيضاً بأن كل واحد من المتساويين يعد جزئياً إضافياً للآخر، إذ يقع كل منهما موضوعاً للآخر كلياً، **وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده، وعدم جريانه** في مثل قولنا: بعض الحيوان أسود وكل أسود كذا، **وهاهنا بحث آخر** وهو أن القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولك: كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً، لكنها طالعة أو لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي أصلاً، وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في مثل قولنا: إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يغرق، لكنه ليس في البحر فلا يغرق، أو لكنه غرق فيكون في البحر، **فالصواب** أن يقال: المناسبة بين الدليل والمدلول إما

قوله: (وهو معنى اندراجه فيه) يعني أنهم عرفوا الجزئي الإضافي بالمندرج تحت آخر، وأرادوا بالاندراج فيه أن يكون محمولاً عليه كلياً، سواء كان له فرد آخر أولا فيشمل المساوي أيضاً.

قوله: (ولا يخفى بعده) لأن الظاهر من الاندراج أن يكون أخص منه.

قوله: (وعدم جريانه إلخ) يعني أنه لو أورد النقض على حصر الاستدلال في الأنواع الثلاثة، وحصر القياس في الاستدلال بالكلي على الجزئي بهذه الصورة لا يجرى الجواب المذكور بقوله: وقد يجاب إذ ليس فيه الاستدلال بالكلي على الجزئي، ولا بالجزئي على الجزئي ولا بالجزئي على الكلي، ولا بأحد المتساويين على الآخر، فيكون خارجاً عن الأنواع الثلاثة وعن القياس مع كونه منه.

قوله: (وهاهنا بحث آخر إلخ) يرد على حصر الاستدلال في الأنواع الثلاثة وهو أنه قد يستدل بالملازمة بين الشيئين لا باشتماله.

قوله: (فالصواب إلخ) إنما قال ذلك: لأن القول بأن إنتاج الاستثنائي لاشتماله على الشكل الأول على ما قالوا: تحكم لأن إنتاج كل منهما بديهي، والاستلزام من الجانبين فلا

أنه قياس واعترض عليه بأن التحقيق المذكور يؤدي إلى أن يكون الاستدلال في الاستقراء بالجزئي على الجزئي، لا الاستدلال من أحوال كل زوج وكل فرد على كل واحد من جزئيات العدد، والجواب أن في قولنا: إن كل عدد يعده الواحد اعتبارين أحدهما اعتبار مفهوم العدد نظراً إلى ذاته، ووجوده في ضمن جميع أفراده، وثانيهما اعتبار أفراده فالأول هو الملحوظ في الاستقراء، لأن الاعتبار الثاني حاصل قبل، والثاني في القياس لأن المقصود الأصلي في مقدماته هو الثبوت والكلية.

بالاشتمال كما ذكروا **وإما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه،** فإما صريحاً كما في الاستثنائيات المتصلة، وإما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة، وأما الاقترانيات الشرطية **فراجعة إما إلى الاستلزام** أو الاشتمال فتأمل.

[المقصد الرابع: القياس وهو العمدة]

(القياس وهو العمدة) **لإفادته اليقين** فإن الاستقراء لا يفيد يقيناً إلا إذا كان قياساً مقسماً، وكذا التمثيل لا يفيده إلا إذا كانت العلة فيه قطعية وحينئذ يرجع إلى القياس هكذا، النبيذ مسكر وكل مسكرٍ حرامٌ (صوره خمس: الأولى أن يعلم حكم إيجابي أو سلبي لكل أفراد شيء) هو الأوسط (**ثم يعلم** ثبوته) أي ثبوت ذلك الشيء الذي هو الأوسط (لآخر) هو الأصغر (كله أو بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم)

ترجيح لأحدهما على آخر، حتى يقال: إن إنتاج أحدهما لاشتماله على الآخر.

قوله: (فراجعة إما إلى الاستلزام) إن كان الاقتراني مركباً من المتصلات نحو كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز أو إلى الاشتمال إن كان مركباً من المنفصلة، والحمليات نحو كل اما ب أو ج وكل ب د وكل ج د فكلمة أو للتقسيم لا للترديد.

قوله: (لإفادته اليقين) إذا كانت مقدماته يقينية بخلاف الاستقراء والتمثيل، فإنهما من حيث ذاتيهما لا يفيد أنه أصلاً.

قوله: (ثم يعلم إلخ) كلمة ثم للتراخي في الرتبة لا في الزمان، إذ لا يجب أن يتقدم على الصغرى بعد الكبرى زمان.

قوله: (وأما بالاستلزام الذي لا اشتمال معه) قيل: ماتقرر بين المحققين من أن الاستثنائي عائد في الحقيقة إلى الإقتراني بطريقه المخصوص المذكور في موضعه، وأن الاقتراني بجميع أقسامه عائد إلى الشكل الأول بل إلى الضرب الأول منه، يحقق الاشتمال المذكور فيه وأنت خبير بأن ذلك الاشتمال إنما يظهر بعد العود وأما قبله فلا.

قوله: (إما إلى الاستلزام أو الاشتمال فتأمل) فالأول كالمركب من المنفصلات نحو كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز فكلما كان ا ب فه ز، والثاني كالمركب من المنفصلة والحمليات نحو كل ا إما ب ا و ج وكل ب د وكل ج د فكل ا د وإنما أمر بالتأمل لئلا يتوهم أن المقصود من قوله إما إلى الاستلزام أو الاشتمال منع الجمع، فإن المقصود منه منع الخلو ولاقتضاء ما ذكره نوع ملاحظة قد يخفى على القاصرين.

قوله: (وهو العمدة، لإفادته اليقين إلخ) قد يقال: في وجه كون القياس عمدة إن الاستقراء والتمثيل يرجعان إليه مطلقاً أما ما يفيد اليقين منهما فراجع إلى القياس القطعي، وأما ما يفيد الظن فراجع إلى القياس الظني.

الإيجابي أو السلبي (للآخر كذلك) أي لكله أو بعضه (قطعاً) حاصلاً بالبديهة، **فقد أشار إلى كلية كبرى الشكل الأول، وإيجاب صغراه** مع فعليتهما وإلى نتائجه الأربع اللازمة من ضروبه بالأربعة لزوماً ضرورياً (الثانية أن يعلم حكم) إيجابي أو سلبي (لكل أفراد شيء) هو الأكبر (ومقابله) أي ويعلم مقابل ذلك الحكم (لآخر) وهو الأصغر (كله أو بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء عن الآخر) كله أو بعضه فظهر أن الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى، واختلاف مقدمتيه سلباً وإيجاباً **بحيث يمتنع**

قوله: (فقد أشار إلى كلية كبرى إلخ) بقوله: لكل أفراد شيء وإيجاب صغراه مع فعليتها بقوله ثم يعلم ثبوته حيث خص الثبوت بالذكر، ثم فعلية الصغرى شرط على رأي ابن سينا، حيث اعتبر عقد الوضع بالفعل، وأما إذا اعتبر عقد الوضع بالإمكان كما هو رأي الفارابي فالصغرى الممكنة منتج في الشكل الأول، وما قيل: من أن في اشتراط كلية الكبرى وإيجاب الصغرى بحثا، أما في الأول فلأنه إذا ثبت الأوسط للأصغر، وثبت الأكبر لأكثر أفراد الأوسط يحصل الظن بثبوت الأصغر للأكبر إلحاقاً للفرد بالأعم الأغلب كما في الاستقراء، وأما في الثاني فلأنهم صرحوا بأن الموجبة السالبة المحمول تصلح صغرى للشكل الأول، والسالبة تستلزمها فينبغي أن تصلح لذلك، غاية ما في الباب أن ظهور الإنتاج بملاحظة الإيجاب، وذلك لا يقضي أن يسلب عن السالبة صلاحيته لصغرى الأول فمدفوع، أما الأول فلأنه إذا ثبت الأكبر لأكثر الأوسط، فإما أن يحصل الظن بثبوته لكله فكلية الكبرى حاصلة، غاية ما في الباب أن تكون كليتها ظنية، وإن لم يحصل الظن بذلك لا يكون الاستدلال بحال الكلي على الجزئي فلا يكون قياساً، وأما في الثاني فلأن الإنتاج حينئذ بواسطة مقدمة أجنبية كما في قياس المساواة، وهو أن لازم اللازم لازم ولولا صدقها لم يكن إنتاج الموجبة السالبة المحمول موجباً لإنتاج السالبة.

قوله: (بحيث يمتنع إلخ) يعني لا يكفي في إنتاجه اختلاف مقدمتيه من حيث الصورة فقط، ولا بحيث يمتنع ارتفاعهما فقط.

قوله: (فقد أشار إلى كلية كبرى الشكل الأول وإيجاب صغراه) في كل من اشتراط كلية كبرى الشكل الأول، وإيجاب صغراه بحث أما في الأول فلأنهم صرحوا بأن الاستقراء الناقص يفيد الظن بناء على أنه إذا استقرئ أكثر أفراد الشيء، ووجد فيه حكم وقد ثبت أن الفرد ملصق بالأعم الأغلب يحصل الظن بأن كل فرد كذلك، فعلى هذا إذا ثبت للأصغر الأوسط، وثبت الأكبر لأكثر أفراد الأوسط يحصل الظن بثبوت الأكبر للأصغر إلحاقا للفرد بالأعم الأغلب، اللّهم إلا أن يشترط الكلية لإفادته اليقين لكنهم لم يتعرضوا لذلك، وأما في الثاني فلأنهم صرحوا بأن الموجبة السالبة المحمول تصلح صغرى للشكل الأول، والسالبة تستلزمه فينبغي أن يصلح لذلك، غاية ما في الباب أن ظهور الإنتاج بملاحظة الإيجاب، وذلك لا يقتضي أن يسلب صلاحية الكبروية للشكل الأول من السالبة، الا يرى أن ظهور الإنتاج في باقي الأشكال بإحدى

اجتماعهما في شيء واحد، **فتكون ضروبه أيضاً أربعة** وأنه لا ينتج إلا سلبا كلياً أو جزئياً يحتاج في العلم بلزومه إلى نوع تأمل، وهو أن يكون ذلك الشيء لو كان ثابتاً للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان (الثالثة أن يعلم ثبوت أمرين) هما الأصغر والأكبر (الثالث) هو الأوسط ولا بد أن يكون ثبوتهما أو ثبوت أحدهما لذلك الثالث كلياً، (فيعلم) حينئذ (التقاؤهما فيه) أي في ذلك الثالث إما كله أو بعضه (ولا يعلم) التقاؤهما (فيما عداه) بل يجوز أن يكون الأصغر أعم من الأكبر، فلا يصدق عليه كلياً (لا جرم كان اللازم جزئياً) موجباً **في ضروب ثلاثة، وأما الضابط فيما ينتج منه السلب** فهو أن يعلم ثبوت أحد أمرين لشيء إما كلياً أو جزئياً، ويعلم مع الأول سلب الآخر عن ذلك الشيء أو بعضه، ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشيء كلياً، فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشيء، ولا يعلم فيما عداه فيحصل **ضروب ثلاثة أخرى** منتجة للسلب الجزئي، ويظهر من ذلك كله أن الشكل الثالث لا بد فيه من كلية إحدى المقدمتين، وإيجاب الصغرى مع فعليتها وأنه لا

قوله: (فتكون ضروبه أيضاً أربعة) لأن الكبرى الكلية إذا كانت موجبة، فالصغرى إما سالبة كلية أو جزئية، وإذا كانت سالبة فالصغرى إما موجبة كلية أو جزئية.

قوله: (ضروب ثلاثة) هي الموجبتان الكليتان، والصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية أو بالعكس.

قوله: (ضرورب ثلاثة أخرى) هي الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية، أو الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية.

الطرق الثلاثة، كيف كانت مقدماتها، ولا يصح سلب صلاحية الصغروية والكبروية من المقدمات التي قالوا: بصلاحيتها لهما، وقد يقال: الإيجاب الذي يشترط في صغرى الشكل الأول أعم من أن يكون حقيقة كما في الموجبة المحصلة، والمعدولة السالبة المحمول أو حكماً كالسالبة المحصلة التي في قوة موجبة سالبة المحمول، فإن جميعها ينتج بشرط أن يوافقه موضوع الكبرى، كقولنا لا شيء من ج ب وكل ما هو ليس ب ا فإنه يوافق كل ج هو ليس ب والصغرى في حكمه لأن السالبة والسالبة المحمول متساويان في عدم اقتضاء وجود الموضوع، وحكم أحد المتساويين حكم الآخر، وهذا قول الخونجي والأرموي أولاً، ثم رجع الأرموي وبنى رجوعه على ما بنى وأجاب الجد عن مبناه في فصول البدائع، فمن أراد التفصيل فلينظر ثمة.

قوله: (وأما الضابط فيما ينتج منه السلب) فإن قلت: لم لم يتعرض المصنف للضروب المنتجة للسلب قلت: لأن أقرب الأشكال إلى الطبع هو الشكل الأول وأقربها إليه بعد الأول هو الثاني، وكذا ذكر ضروبهما بتمامها وأبعدها عنه هو الرابع، ولذا لم يذكره أصلاً وأما الشكل الثالث فلما كان أقرب إليه بالنسبة إلى الرابع، وأبعد بالنسبة إلى الثاني تعرض لأشرف ضروبه وهو المنتج للإيجاب، ولم يتعرض لأخسها.

ينتج إلا جزئياً موجباً أو سلباً، وإنما لم يتعرض للشكل الرابع **لأنه بعيد عن الطبع** يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة إلى مؤنة، ربما كانت أكثر مما يحتاج إليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره (الرابعة أن تثبت ملازمة) **أي لزوم** (**بين شيئين** فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم، ومن عدم اللازم عدم الملزوم وإلا) أي وإن لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم، أو من عدم اللازم عدم الملزوم (فلا لزوم) بينهما إذ قد وجد الملزوم حينئذ بدون اللازم (من غير عكس) أي ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم (لجواز أن يكون اللازم أعم) فيوجد مع عدم الملزوم، (الخامسة أن تثبت المنافاة بين أمرين فيلزم من ثبوت أيهما عدم الآخر قطعاً) فإن تنافيا صدقاً فقط لزم من ثبوت صدق أيهما كان عدم صدق الآخر أي كذبه، وإن تنافيا كذباً فقط لزم من ثبوت كذب أيهما كان عدم كذب الآخر، أعني صدقه ففي كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان، وإذا اجتمعا معاً كان هناك أربع نتائج (ولهذه) الصور الخمس وما يتعلق بها (تفاصيل) جمة (وقد أفرد لها فن) على حدة إلا أن ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه.

[المقصد الخامس: ماهي الطرق القوية]

ماهي الطرق القوية (وهنا **طريقان ضعيفان**) يسلكهما بعض المتكلمين **في إثبات مطالبهم العقلية** (الأول) أنهم إذا حاولوا نفي شيء غير **معلوم الثبوت بالضرورة**

قوله: (**لأنه بعيد عن الطبع**) ولما كان الشكل الثالث متوسطاً بين الثاني، والرابع ذكر ضروبه المنتجة للإيجاب لشرافته وترك ضروبه المنتجة للسلب.

قوله: (**وهاهنا طريقان إلخ**) ليس هذان الطريقان خارجين عن الطرق المذكورة لأن الأول شكل أول مخصوص، والثاني مخصوص فقوله: وهاهنا طريقان بمنزلة الاستثناء من الطرق السابقة فإن قيل: ضعفهما إنما هو من حيث المادة أما الأول فلضعف صغراه وكبراه، وأما الثاني فلعدم الجامع والطرق الضعيفة من حيث المادة كثيرة، فلم خصهما بالذكر قلت: لتمسك البعض بهما وجريانهما في صور كثيرة وإليه أشار الشارح بقوله يسلكهما بعض المتكلمين.

قوله: (**أي لزوم بين شيئين**) إنما فسر الملازمة باللزوم ليستقيم قوله من غير عكس، إذ لو ثبت الملازمة من الجانبين صح العكس أيضا، ثم هذا التفسير ليس بمخالف للغة، إذ قد تجيء المفاعلة للفعل كالمسافرة للسفر.

قوله: (**وهاهنا طريقان ضعيفان**) لايذهب عليك أن هذين الطريقين لا يخرجان عما مر من الطرق لأن الطريق الأول قياس بل شكل أول، والطريق الثاني قياس فقهي أي تمثيل لكن لما كان هذان الطريقان باعتبار خصوص مقدمات مخصوصة أمراً ممتازاً عما عداها عدا طريقين آخرين.

(قالوا: لا دليل عليه فيجب نفيه أما الأول) وهو أنه لا دليل عليه (فيثبت تارة بنقل أدلة المثبتين لذلك الشيء (وبيان ضعفها) وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها (وأخرى بحصر وجوه الأدلة ثم نفيها) أي نفي الوجوه كلها (بالاستقراء) أي تتبعناها فلم نجد هاهنا شيئاً منها (وهو عائد إلى الأول) إذ مآله إلى عدم الوجدان (مع مزيد مؤنة) هو بيان حصر وجوه الأدلة فالتمسك بالأول أولى لتسقط هذه المؤنة (وأما الثاني) وهو أن كل ما لا دليل عليه يجب نفيه، فيثبتونه بوجهين أشار إلى الأول بقوله: (فإذ لولاه) أي لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه (**انتفت الضروريات**

قوله: (في إثبات مطالبهم العقلية) أي التي يطلب فيها اليقين كالمسائل الاعتقادية بخلاف المطالب التي يكتفى فيها بالظن، كالمسائل العملية فإنهما ليسا بضعيفين فيها، أما الثاني فلأنه إحدى الأدلة الشرعية، وأما الأول فلأنه لو جوز ثبوت حكم شرعي لا دليل عليه شرعاً لزم جواز إثبات للشرع بالرأي.

قوله: (غير معلوم الثبوت بالضرورة) المراد بها ما يقابل النظر أي إذا حاولوا نفي شيء نظري الثبوت ولولا التقييد بذلك لانتقض الدليل المذكور بالضروريات، لأنه يصدق عليها أنه لا دليل على الضروري وإلا لكان نظرياً، وما لا دليل عليه يجب نفيه، فيجب نفي الضروريات وهو باطل، وما قيل: إنه لو أريد بها ما يقابل النظر لوجب أن يضم إليه، أو بالنظر وهم لأن ما علم ثبوته بالنظر لا يصدق عليه أنه لا دليل عليه فما الحاجة إلى الضم.

قوله: (إذ مآله إلى عدم الوجدان) أي مآل الأول إلى عدم الوجدان وإبطال أدلة المثبتين إنما هو لتوقف عدم الوجدان عليه إذ مع صحتهما يشعر عدم الوجدان، فالدليل في الحقيقة هو عدم الوجدان بخلاف حصر وجوه الأدلة، إذ لا تعلق ولا توقف لعدم الوجدان عليه، فهو مؤنة زائدة فالأولى تركه والاكتفاء بعدم الوجدان.

قوله: (انتفت الضروريات) لأنه لا دليل على خلافها، وإلا لم يكن الضروري علماً فضلاً

قوله: (غير معلوم الثبوت بالضرورة) أي بالقطع واليقين، وليس المراد الضرورة المقابلة للنظر، وإلا لوجب أن ينضم إليه أو بالنظر وانتهاء النظري إلى الضروري لا يصحح القول بحصوله بداهة، لا ابتداء ولا انتهاء كما ظن وهو ظاهر لا يخفى.

قوله: (إذ مآله إلى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة) فإن قلت: يجوز أن يكون الحصر دائراً بين النفي والإثبات ويبقى القسمان لمانع قطعي، قلت: يخرج من المبحث لأن الكلام في نفي الوجود بالاستقراء بمعنى التتبع وعدم الوجدان.

قوله: (انتفت الضروريات) إذ كل ضروري يصدق على خلافه أنه دليل على ثبوته، كيف ولو كان عليه دليل لم يكن الطرف الذي فرضناه ضرورياً ضرورياً؟ فلو جوز ثبوت ما لا دليل عليه جوز ثبوت خلاف كل ضروري، فانتفت الضروريات بأسرها فإن قلت: المفهوم مما ذكره أولاً أنه لا بد في هذا الطريق من ملاحظة أدلة الثبوت بأحد طريقين، ثم نفيها ولا يكفي مجرد عدم العلم

لجواز أن تكون جبال) شامخة (بحضرتنا لا نراها) واللام في قوله: (لعدم الدليل على وجودها) متعلقة بالجواز (والمعنى أنه: إذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه، فحينئذ يجوز أن تكون تلك الجبال بحضرتنا، لأنها من قبيل ما لا دليل على ثبوته (و) انتفت (**النظريات**) أيضاً (لجواز) وجود (معارض للدليل لا نعلمه) لعدم ما يدلنا عليه (أو غلط) فيه (لا دليل عليه) والحاصل أنا إذا استدللنا بدليل على حكم نظري، فإن جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز أن يكون لذلك الدليل معارض في نفس الأمر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض،فلا نعلمه وجاز أيضاً أن يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا، ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل، فظهر أن تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح

عن كونه ضرورياً، فلو جوز ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ثبوت خلافها فلم تكن الضروريات ضروريات، فقوله: لجواز أن تكون إلخ تصوير للزوم انتفاء الضروريات في ضروري معين لا إثبات له، حتى يرد أنه لا يلزم من انتفاء ضرورية هذا الجزئي انتفاء الضروريات كلها، وبما حررنا لك ظهر أنه لا دليل على خلاف الضروريات في نفس الأمر، فلا حاجة إلى الاستدلال عليه بعدم الوجدان بأحد الطريقين المذكورين على ما وهم.

قوله: (وانتفت النظريات) لأنه لا دليل على وجود المعارض لأدلتها، وعلى وجود الغلط في نفس الأمر، وإلا لم تكن تلك النظريات علوماً، فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ثبوت المعارض لها، والغلط في مقدماتها فلا تكون النظريات علوماً.

بالدليل، وحينئذ يتجه أن خلاف كل ضروري ليس مما يعلم انتفاء دليل ثبوته على أحد الوجهين، حتى يصح أن يقال: هو من قبيل ما لا دليل على ثبوته بالمعنى المتنازع فيه، فيجوز ثبوته فينتفي نقيضه وهو الضروري، قلت: خلاف كل ضروري وإن كان لا يتأتى فيه نقل أدلة المثبتين، وبيان ضعفها لعدم مثبت خلاف الضروري في الأكثر، لكن لا يتأتى فيه حصر وجوه الأدلة ثم نفيها كما لا يخفى مثلاً الضروري في مثال الجبال انتفاؤها بحضرتنا، وخلافه وجودها ووجوه أدلتها رؤيتها مع سلامة الآلات، وحصول الشرائط المعتبرة وحيلولتها بيننا وبين ما وراءها ونحو ذلك فإن قلت: انتفاء الضروريات بأسرها إنما يلزم إذا لزم أن كل ما لا دليل عليه جوز إثباته، ولم يلزم هذا لأن انتفاء قوله كل ما لا دليل عليه يجب انتفاؤه بأحد الوجهين، أحدهما أن كل ما لا دليل عليه يجوز إثباته، والثاني أن بعضه يجب انتفاؤه، وبعضه يجوز إثباته فعلى هذا الأخير لا يلزم ذلك المحذور، قلت: انتفاء دليل الثبوت إذا لم يكن منشأ لوجود النفي يلزم جواز الإثبات في الكل، إذ الكلام فيما لا دليل على النفي إلا عدم دليل الثبوت كما لا يخفى، فلا وجه لوجوب النفي في البعض فتأمل.

في العلوم الضرورية والنظرية، فيكون باطلاً وأشار إلى الثاني بقوله (وأيضاً فإن ما لا دليل عليه) من الأشياء (غير متناه) **يعني أن غير المتناهي** من جملة الأشياء التي لا دليل على ثبوتها، فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز إثبات ما لا يتناهى (وإثباته محال والجواب) أن قولكم في شيء معين أنه لا دليل عليه، إما أن تريدوا به عدمه في نفس الأمر أو عدمه عندكم، فإن أردتم الأول قلنا: (عدم الدليل) على ذلك الشيء (في نفس الأمر ممنوع) فإن تزييفكم أدلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلاً عليه لا يفيدان ذلك، لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه أحد، ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الأمر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه، فإن الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعاً (و) إن أردتم الثاني فنقول: **عدم الدليل** (**عندكم** لا **يفيد**) ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الأمر (**وإلا لزم علم العوام**) **وكونهم جازمين** عالمين بانتفاء الأمور التي لا يعلمون دليلاً على ثبوتها (و) علم (الكفار) المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر، أعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الأمور التي ليست عندهم أدلتها (و) لزم، (أن يكون الأجهل بالدلائل أكثر علماً) لأن جهله بدليل أي شيء كان دليل له يوصله إلى العلم

قوله: (يعني أن غير المتناهي إلخ) فالمراد من قوله: أن ما لا دليل عليه غير متناه لازمه، لأنه إذا كانت الأشياء التي لا دليل عليها غير متناهية كان جملة تلك الأشياء غير متناه لا دليل عليه، كما أن كل واحد منها كذلك فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ثبوت غير المتناهي، وأنه محال وبما حررنا لك ظهر أنه لا يتم التقريب بدون تلك العناية، إذ كون الأشياء من جملة ما لا دليل عليه لا يوجب جواز ثبوت غير المتناهي، وإنما يوجب جواز ثبوت كل واحد من تلك الجملة وعدم جوازه محل تأمل، وقد ذهب إليه الحكماء حيث جوزوا التسلسل في المعدات.

قوله: (عدم الدليل عندكم إلخ) ولا يجوز أن يراد عند جميع العقلاء لأنه حينئذ لا يمكن الاستدلال بهذا الطريق أصلاً، لأن العلم بانتفاء الدليل على شيء عند جميع العقلاء محال.

قوله: (وكونهم جازمين إلخ) إذ مدار الاستدلال على عدم الوجدان، وإبطال دليل المثبتين فيما وجد فيه لكون عدم الوجدان موقوفاً عليه، وحصر وجود الأدلة قد عرفت أنه زيادة مؤنة لا حاجة إليه.

قوله: (يعني أن غير المتناهي إلخ) فسر كلام المصنف بهذا ليلائم تقرير الجواب، ولأن إثبات أن ما لا دليل عليه غير متناه بالوجدان.

قوله: (وإلا لزم علم العوام إلخ) فإن قلت: المراد عدم الدليل عند جميع العقلاء فلا يتجه هذا اللزوم، قلت: لو حمل على هذا لما أمكن الاستدلال بالطريق المذكور، إذ لا يمكن العلم بعدم الدليل عند الكل وهو ظاهر.

بعدم ذلك الشيء، فيساوي الجاهل العالم فيما لا يقيمان عليه دليلاً، ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلاً على ثبوته، **فإن اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علماً كان اعتقاد العالم بثبوته جهلاً**، فيكون الأجهل بالدلائل أوفر علماً بالأشياء (مع أنه) أي العلم بالدليل (قد يحدث) في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في الحال مفيداً لليقين بانتفاء المدلول، **وفي نهاية العقول** أن الدليل قد يحدث في الاستقبال كإخبار الشارع بما لايعلم إلا بإخباره من أحوال الجنة والنار، ومقادير الثواب والعقاب، فلا يكون عدم الدليل في نفس الأمر ولا عدمه عندنا مقتضياً لانتفاء المدلول في نفسه (والعلم بعدم الجبل) الشاهق بحضرتنا ضروري (**لا يتوقف على هذه المقدمة**) القائلة بأن كل ما لا دليل على ثبوته فإنه يجب انتفاؤه

قوله: (كان اعتقاد العالم بثبوته إلخ) لأنه فرض أن ما لا دليل عليه عند شخص يجب نفيه، فلو لم يكن اعتقاد العالم جهلاً، يلزم حقية النقيضين ولو نظر إلى أن اعتقاد العالم علم في نفس الأمر، يلزم اجتماع النقيضين.

قوله: (وفي نهاية العقول إلخ) إشارة إلى أنه يمكن حمل عبارة المتن على إبطال شقي

قوله: (فإن اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علماً إلخ) فيه بحث لأنه علم مما ذكره في صدر هذا الطريق أنه لا بد فيه من ملاحظة أدلة الثبوت بأحد الطريقين، ثم نفيها كما قررناه آنفاً ولا يكفي عدم الشعور بالدلائل بالمرة، ففي هذه الصور أعني فيما علم العالم دليلاً على ثبوت شيء لم يتحقق انتفاء الدليل عند الجاهل، ليكون اعتقاده بنفي ذلك الشيء علماً، وإنما يتحقق إذا لاحظ دليل العالم المثبت، وأبطله في نفس الأمر وهذا الإبطال لا يتأتى في نفس الأمر وإلا لما كان المثبت عالماً وقد يجاب بأنه كلام على السند لأن قوله وإلا لزم في قوة السند، فالمنع بحاله ولك أن تقول: المراد بعلم العالم بالثبوت اعتقاده المطابق للواقع، وهذا الاعتقاد قد يكون ناشئاً عن دليل ضعيف كأدلة أهل الحق الضعيفة، فإذا كان إبطال الجاهل هذا الدليل الضعيف يفيد العلم له بمعنى الاعتقاد المطابق، كان اعتقاد العالم جهلاً غير مطابق للواقع، فيتم الكلام ثم إن القول بلزوم كون اعتقاد العالم جهلاً من كون اعتقاد الجاهل علماً كلام تحقيقي، إذ لا احتمال لعلمية الاعتقادين المذكورين بمعنى مطابقتهما للواقع، فلا يرد أن هذا إنما يصح أن لو كان المتكلم المستدل بالطريق المذكور منكراً لكون ما يستند إلى العلم بالدليل علماً، وهو ظاهر البطلان للزوم نفي الصانع ووحدته إلى غير ذلك، وذلك لأن المراد لزوم هذا المحذور في الواقع لا التزامه، ثم إن اللازم في التحقيق وإن كان جهلية أحد الاعتقادين لا على التعيين بناء على أن المستدل المذكور لا ينكر علمية الحاصل عقيب العلم بالدليل، بل يقول بأنينية الطريق الموصل إليه لكن يمكن في طريق المناظرة إلزام جهلية كل منهما بخصوصه.

قوله: (وفي نهاية العقول إلخ) فإن قلت: عبارة المصنف صالحة لأن تحمل على ما يفهم من عبارة نهاية العقول بأن يرجع ضمير أنه إلى الدليل، فلم أرجعه إلى العلم بالدليل، قلت: لأن

(**وإلا لكان**) العلم بعدم الجهل (**نظرياً**) لا ضرورياً (وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية) ضرورية كانت أو نظرية (ضروري) معلوم بالبديهة، فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة (ووجود ما لا نهاية له إن امتنع لقاطع) دل على امتناعه (امتنع القياس عليه) أعني قياس ما لا دليل عليه من الأمور المتناهية التي لم يدل قاطع على امتناعها، لظهور الفارق حينئذ (وإلا) أي وإن لم يمتنع القاطع (منع الحكم) الذي هو وجوب الانتفاء (فيه) أي فيما لا يتناهى، وجوز ثبوته في نفس الأمر كسائر الأمور التي لا دليل على ثبوتها، ولا قاطع يدل على امتناعها (**وأيضاً**) **إن صح** ما ذكرتم من أن عدم الدليل على الثبوت، **يستلزم** العلم بالعدم وجب أن يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزماً للعلم بالثبوت، (**فيلزم من عدم دليل الطرفين**) أي الانتفاء والثبوت (الجزم بهما) معاً في شيء واحد (**لا يقال**: عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعاً) فإنا إذا لم نجد مع إنسان ما يدل على نبوته، جزمنا بأنه ليس نبياً بلا شبهة (بخلاف عدم دليل عدمها) فإنا إذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته، لم نجزم بأنه نبي فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزماً للنفي، كون

الترديد، بأن يرجع ضمير أنه إلى الدليل لا إلى العلم، كما وقع في النهاية، وإنما اختار أولاً إرجاعه إلى العلم بالدليل لأن تعلق العلاوة بالشق الثاني أظهر لأنه أقرب.

قوله: (**وأيضاً إن صح إلخ**) عطف على قوله والجواب وهو منع، وهذا نقض باستلزامه المحال.

قوله: (**يستلزم إلخ**) إذ لا فرق بينهما، فإن كلاً منهما عدم دليل على أحد النقيضين، فلو استلزم أحدهما العلم بالانتفاء استلزم الآخر العلم بالثبوت، بقرينة أن كونه دليل الانتفاء متنازع فيه، والمجيب بصدد إبطاله فلا يرد أنه إذا كان أحد أدلة النفي عدم دليل الثبوت لايمكن عدم دليل الطرفين، لأنه إذا لم يتحقق دليل الثبوت تحقق دليل الانتفاء وهو عدم دليل الثبوت.

قوله: (**لايقال إلخ**) إبداء للفارق بينهما بطريق الآن.

الكلام في رد الشق الثاني من شقي الترديد، والملائم له أن يجعل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لا عن نفس الدليل كما لا يخفى.

قوله: (**لا يتوقف على هذه المقدمة، وإلا لكان نظرياً**) فيه بحث لجواز أن لا يكون التوقف بطريق النظر كما في الفطريات والتجربيات والحدسيات ونحوها على ما سيجيء.

قوله: (**فيلزم من عدم دليل الطرفين إلخ**) فيه بحث إذ لا يعقل عدم دليل الطرفين على تقدير صحة ما ذكر، من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم، حتى يرد المحذور في ذلك، لأن كل أمر إما أن يتحقق دليل ثبوته أم لا، وعلى كل تقدير يتحقق دليل أحد الطرفين، أما على الأول فظاهر وأما على الثاني فلأن انتفاء دليل الثبوت دليل العدم.

عدم دليل النفي مستلزماً للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معاً، (**وأيضاً يلزم هنا**) أي من كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود (**إثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع** (و) يلزم (ثمة) أي من كون عدم دليل الوجود مستلزماً للانتفاء (نفيه) أي نفي ما لا يتناهى (ولا يمتنع) هذا النفي، فظهر الفرق واندفع الإشكال (لأنا نقول: الجزم بعدم نبوته) أي نبوة من لا نجد دليلاً على نبوته (**ليس لذلك المدرك**) الذي هو عدم الدليل على نبوته (**بل للدليل القاطع**) الدال (على أن لا نبي بعد محمد ﷺ) ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته (وأما الثاني) أي الجواب عنه (فالغرض) مما ذكرنا ليس هو أن الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق

قوله: (**وأيضاً يلزم إلخ**) يعني أن ما لا دليل على ثبوته وانتفائه أمور غير متناهية عند العقل، فلو كان عدم دليل الانتفاء مستلزماً للثبوت، يلزم ثبوت غير المتناهي في الخارج، بخلاف ما لو كان عدم دليل الثبوت مستلزماً للنفي، فإنه يستلزم انتفاء وجوده، فالفارق متحقق بينهما، فلايرد ما قيل: إن غير المتناهي ليس مما لا دليل على انتفائه، حتى يلزم ثبوته من القول بأن ما لا دليل على انتفائه يجب ثبوته، لأن المراد من غير المتناهي الغير المتناهي المخصوص، أعني الأمور التي لا دليل على انتفائها وثبوتها، ولا ما قيل أنه كما لا يلزم القول بأن ما لا دليل على انتفائه يجب ثبوته إثبات ما لا يتناهى، كذلك القول بأن ما لا دليل على ثبوته يجب نفيه يستلزم القول بنفي الصانع على تقدير عدم إيجاد العالم، لأنه إبداء لفارق آخر بينهما وهو مقصود المجيب.

قوله: (**لذلك المدرك**) بفتح الميم فإن الدليل محل إدراك الحكم.

قوله: (**بل للدليل القاطع إلخ**) هذا بطريق التمثيل، والمقصود أن نفي نبوة من لا دليل على نبوته في كل زمان بواسطة الدليل القاطع على عدم نبوته، كالدليل القاطع على أنه لا نبي بعد محمد ﷺ، من قوله تعالى: ﴿ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وليس مقصوده الحصر فيه، فلا يرد ما قيل: إنه لايجري فيمن قبل نبينا عليه السلام.

قوله: (**إثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع**) فيه بحث أما أولاً فلأنا لا نسلم هاهنا عدم دليل النفي، حتى يلزم إثبات ما لا يتناهى، حينئذ لأن لامتناع ما لا يتناهى أدلة مقررة في موضعه، كيف ولو سلم عدمه؟ لم يصح قوله وهو ممتنع، إذ لا امتناع على ذلك التقدير، ويمكن أن يقال: ليس المراد أن غير المتناهي مما لا دليل على نفيه، حتى يرد ما ذكر بل إن ما لا دليل على نفيه من الممكنات غير متناه، فحينئذ يلزم ثبوت ما لا يتناهى الممتنع، وأما ثانياً فلأن الفرق باستلزام المحال في بعض الصور لا يفيد لأنه مشترك كما في أن لا يوجد الله تعالى العالم الدليل عليه وفي الكل مما لم يثبت ولا يثبت.

قوله: (**بل للدليل القاطع إلخ**) قيل: عليه هذا غير جار فيمن قبل نبينا عليه السلام مع جريان الشبهة فيه.

قوله: (**مع ظهوره**) إذ العدم أصل.

مستقيم، حتى يتجه علينا أنه يفضي إلى إثبات ما لا يتناهى بل الغرض (أنه لا فارق بينهما) أي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي، والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت (في العقل) فلو جاز الأول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم، من أنه يلزم منه إثبات ما لا يتناهى (**وإنما يتمشى**) **هذا الجواب** (لو أثبت الملازمة) بين جواز الأول وجواز الثاني، لكنها لم تثبت **ودعوى عدم الفارق مع ظهوره** غير مسموعة. الطريق (الثاني) من ذينك الطريقين الضعيفين (قياس الغائب على الشاهد) وإنما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم للّه سبحانه، فيقيسونه على الممكنات قياساً فقهياً، **ويطلقون** اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائباً عن الحواس (ولا بد) في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقاً (**من إثبات علة** مشتركة) بين المقيس والمقيس عليه، (وهو) أي هذا الإثبات بطريق اليقين (مشكل) جداً (لجواز كون خصوصية الأصل) الذي هو المقيس عليه (شرطاً) لوجود الحكم فيه (أو) كون خصوصية (الفرع) الذي هو المقيس (مانعاً) من وجوده فيه، وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة (ولهم فيه) أي في إثبات العلة المشتركة، وبيان عليتها للحكم (طرق) كثيرة مفصلة في كتب أصول الفقه (أشهرها أمور) ثلاثة (**أحدها الطرد والعكس**) وهو المسمى بالدوران وجوداً وعدماً، **أي كلما وجد**

قوله: (وإنما يتمشى هذا الجواب) أي المذكور بقوله: وأيضاً إن صح إلخ اعتراض على الجواب المذكور بمنع الملازمة.

قوله: (ودعوى عدم الفارق إلخ) كما يدل عليه عدم تعرضه لإثبات الملازمة.

قوله: (مع ظهوره) لأن الانتفاء عدم أصلي، فعدم الدليل عليه لا يستلزم الثبوت الذي هو أمر حادث بخلاف عدم الدليل على الثبوت، فإن استلزامه للانتفاء للشيء على ما كان عليه.

قوله: (ويطلقون إلخ) مع كونه حاضراً ناظراً.

قوله: (من إثبات علة) وهي ما يستلزم الحكم مشتركة ليلزم الاشتراك في الحكم.

قوله: (أحدها الطرد والعكس) قد اختلف في إفادته العلية على مذاهب أحدها، وعليه الأكثر يفيد بمجرده ظناً، وثانيها يفيد قطعاً، وثالثها وهو المختار لا يفيد قطعاً ولا ظناً.

قوله: (أي كلما وجد إلخ) هذا معنى الطرد مأخوذ من الطرد بمعنى ضم الإبل من نواحيها على ما في القاموس، لأنه فيه ضم وجود الحكم بوجود المشترك.

قوله: (والعكس) هذا العكس عكس الطرد، فإن عكس الإيجاب سلب، والطرد حكم كلي إيجابي والعكس حكم سلبي، ويحتمل أن يحمل على عكسه بحسب متفاهم العرف، فإنه يقال: كل إنسان حيوان ولا عكس، أي ليس كل حيوان إنسان فعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف، هو قولنا: كلما وجد الحكم وجد المشترك، ويلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم فما في الشرح حينئذ تعبير باللازم.

ذلك المشترك وجد الحكم **وكلما عدم عدم**، وذلك مثل ما قالت المعتزلة: من أن الإضرار بلا جناية سابقة، ولا عوض لاحق قبيح في الشاهد ثم إذا تأملنا وجدنا أن الفعل إذا وقع على هذه الوجوه كلها كان قبيحاً، **وإذا زال** عنه شيء من هذه القيود زال قبحه، فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجوداً، وعدماً فعلمنا أن قبح الظلم معلل بها، فلو صدر عن اللّه تعالى لوجب أن يحكم بقبحه لوجود علته (ولو صح) ما ذكر من أن الدوران يدل على علية المدار للدائر (دل على علية المعلول) المساوي لعلته، فإن العلة دائرة معه وجوداً وعدماً، وكونه علة لها محال قطعاً، وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلول أيضاً دائر مع الجزء الأخير من العلة، **وليس شيء من هذين المدارين علة لدائره**، فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصورة، فإن قلت: **كون المدار صالحاً للعلية** معتبر عندهم، **وليس شيء من المدارات** التي ذكرتم صالحاً لها، فلا نقض قلت: **فليس الاستدلال بالدوران وحده**، **وأيضاً** كون

قوله: (وكلما عدم عدم إلخ) هذا معنى العكس من العكس بمعنى قلب الكلام ونحوه، لأنه قلب الطرد فإنه في الوجود، وذلك في العدم، وما قيل إنه عكس الطرد فإن عكس الإيجاب سلب، والطرد حكم كلي إيجابي، والعكس حكم سلبي فسهو، لأن العكس أيضاً حكم كلي إيجابي إلا أن طرفيه عدم، وكذا ما قيل: إنه عكس الطرد بحسب متفاهم العرف، فإنه يقال: كل إنسان حيوان ولا عكس، أي ليس كل حيوان إنساناً فعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف، هو قولنا: كلما وجد الحكم وجد المشترك، ويلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم فما في الشرح، حينئذ تعبير باللازم باطل لأنه لم يعتبروا في الدوران كلما وجد الحكم وجد المشترك، وكيف ولا دخل له في علية المشترك؟

قوله: (وإذا زال إلخ) بأن لا يكون إضراراً، أو يكون إضراراً لأجل جنابة سابقة، أو لأجل عوض لاحق.

قوله: (كون المدار صالحاً للعلية) اي ان يكون باعثاً لا مجرد أمارة، ومعناه ان يكون مشتملاً على حكمة مقصودة من شارع الحكم من تحصيل منفعة أو دفع مفسدة.

قوله: (وليس شيء من المدارات إلخ) أي ليس باعثاً، وإن كان إمارة وإلا لما كانت معلولاً أو شرطاً أو جزءاً بل علة.

قوله: (فليس الاستدلال إلخ) أي القائلون بأن الدوران دليل العلية يدعون بأن مجرده طريق

قوله: (وليس شيء من هذين المدارين علة لدائرة) لأن العلة في اصطلاحهم ما يؤثر في الحكم، وقد يقال: المقصود بالعلة هاهنا ما يستلزم الحكم المقصود بالإثبات، ففي صورة المساواة يحصل الاستلزام المقصود وفي غيرها لا دوران، فلا إلزام وستجيء الإشارة إلى هذا المعنى.

قوله: (قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده) قيل عليه: يدل هذا الكلام على أن صلوح

تلك الوجوه مثلاً صالحة لعلية القبح في العقل مما لا يتيقن به أصلاً وإن جاز أن يظن، والمقصود ها هنا إنما يتم باليقين دون الظن (وأيضاً فيجوز أن يكون المؤثر) في الحكم الدائر (أمراً مقارناً) للمدار دونه، وحينئذ لا يكون المدار علة للدائر (وقد ينفي هذا الاحتمال) أي احتمال كون المؤثر أمراً مقارناً (بوجوه الأول الرجوع إلى أنه لا دليل عليه) أي على المقارن (فيجب نفيه) وقد مر فساده (الثاني أنهما) أي المدار والدائر (**متلازمان** علماً) يعني أنه إذا علم المدار وحده، ولم يعلم معه غيره على الدائر، وإذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر، فدل على أنه العلة دون ما يقارنه مثلاً إذا علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه، وإن لم نعلم شيئاً غيرها أي أصلاً، وإذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه، وإن علمنا سائر الأشياء فلولا أن هذه الوجوه هي العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به، (قلنا: فينتقض) ما ذكرتم (بالمتضايفين) كالأبوة والبنوة فإن العلم بكل منهما وحده من غير أن يعلم

إثبات العلية، ولذا جعلوه مقابلاً للمناسبة التي هو احد طرقه، فلو اعتبر المناسبة معه لم يكن وحده من طرق الإثبات، بل مستدركاً لأن المناسبة طريق مستقل.

قوله: (**وأيضاً إلخ**) أي القائلون بعلية الدوران قد أثبتوا علية المدار في المثال المذكور بالدوران، فلو اعتبروا في الدوران صلوح علية المدار يرد عليهم أن صلوح الوجوه المذكورة للعلية محل بحث، غاية ما في الباب ظن الصلوح فيحصل ظن العلية والكلام في إفادة الدوران اليقين بالعلية.

قوله: (**متلازمان**) لم يرد بالتلازم معناه الحقيقي، إذ العلم بالدائر وإن كان معلولاً لا يستلزم العلم بالمدار، إذ العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة المعينة، الا ترى أن العلم بالقبح لا يوجب العلم بالإضرار المذكور، ولو سلم فلا دخل له في كون المدار علة للدائر، بل أراد به معنى اللزوم أي العلم بالمدار وحده ملزوم للعلم بالدائر وجوداً وعدماً، كما فسره الشارح، وإنما اعتبر اللزوم في العدم أيضاً مع أن اللزوم في الوجود فقط كافٍ في ثبوت عليته كما أشار إليه الشارح فيما سيأتي بقوله، يعني أن قولكم العلم بالمدار إلخ ليثبت انحصار العلية فيه، وينتفي عن المقارن على خلاف ما قاله المانع من أنه يجوز أن يكون المقارن علة دونه، ولذا قال: ها هنا فدل على أنه العلة دون ما يقارنه، وقال فيما سيأتي فيكون علة له بدون الحصر.

العلية ليس بمعتبر في الدوران مع أنهم عرفوه بأنه ترتب الشيء على ماله صلوح العلية، وأجيب بمنع اعتباره في الدوران الذي جعل الطرد بمعناه، فإن الطرد عندهم مجرد وجود الحكم عند وجود الوصف، وقد دل عليه كلام الشارح في تفسير الدوران، وقد يقال: لا شك في صلوح الأمور المذكورة للعلية عندنا ما لم يعلم الحال من الخصوصية، فإذا اعتبر الخصوصية المذكورة لم يكن الاستدلال بالدوران وحده فتأمل.

معه غيره، يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين، ولا شك أنه لا يمكن أن يكون بينهما علية (كيف) أي كيف لا ينتقض ما ذكرتم، ولا يكون باطلاً في نفسه (ولا كل ما يعلم به) وحده (غيره علة له) أي لذلك الغير، فإن كثيراً من الأسباب العادية كذلك مع الاتفاق على أنها غير مؤثرة أصلاً، ألا ترى أنا إذا علمنا ملاقاة النار للقطن علمنا احتراقه، وإن لم نعلم شيئاً آخر غير الملاقاة، وإذا علمنا أن البدن الصحيح يتناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع، وإن لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع، إنما يحصلان بفعل اللّه تعالى ابتداء من أن يكون للملاقاة، والتناول مدخل فيهما بالتأثير، وأنت خبير بأن هذا الاتفاق إنما هو بين الأشاعرة، وأما المعتزلي فربما خالفهم في ذلك فالأولى أن يقال: إن كثيراً من المسببات تعلم من أسبابها، وليست عللاً لها (ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) **يعني أن قولكم** العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر، فيكون علة له مبنى على أن ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزماً للعلم بذلك الشيء، وقد أبطلناه وعلى أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، وسنبين بطلانه في

قوله: (يعني أن قولكم إلخ) أي إن ما قلتم: إنما تثبت العلية إذا كان ذلك خاصة للعلة، فيلزم من تحققه تحقق العلية وهو باطل، لأن كونه خاصة لها يتضمن حكمين أحدهما أن لا يوجد في غير العلة، وقد أبطلناه والثاني أن يوجد فيها وسنبطله فتدبر، فإنه قد غلط فيه بعض الناظرين ومنع توقف العلية على المقدمة الثانية، فقال: إن العلية إنما تتوقف على أن ما يقتضي العلم به وحده العلم بشيء آخر علة، لا أن كل علة لشيء يقتضي العلم به العلم بذلك الشيء، فإن الموقوف على هذه المقدمة أن ما لا يكون علة لشيء، لا يكون العلم به وحده مستلزماً للعلم بذلك الشيء، ومنشأ هذا الغلط أنه فهم أن المراد بقوله: إن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول أن كل علة لشيء يقتضي العلم به وحده العلم بذلك الشيء.

قوله: (وعلى أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيه بحث وهو إن المبنى على هذه المقدمة جزء آخر للمدعى، وهو أن العلم بغير المدار لا يستلزم العلم بالدائر، فلا يكون عله له، وأما الجزء الذي ذكره الشارح وهو أن العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر، فيكون علة له فلا يبتني على هذه المقدمة، فإن الذي يتوقف هذا الجزء عليه، هو أن كل ما يقتضي العلم به العلم بشيء آخر، فهو علة لذلك الآخر لا أن كل علة لشيء يقتضي العلم به علم ذلك الشيء، ويمكن أن يجاب بأن وحده في قوله العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر حال من ضمير يقتضي، والاقتضاء إذا كان مختصاً بالمدار يلزم أن لا يعلم الدائر عندنا ما لم يعلم المدار، فهذا القول يتضمن كلا جزئي المدعى المركب، ويؤيده تفريع قوله فيكون علة على مجرد ما ذكره مع أنه في كلام المستدل متفرع على مجموع المقدمتين، فاندفع البحث المذكور فتأمل.

مسألة العالمية في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالماً بالكليات، (الثالث الدوران لو لم يفد) كون المدار علة للدائر، وجاز معه أن يكون الدائر معللاً بغير المدار (لجاز استناد المتحركية إلى) علة (غير الحركة) مع دوران الأولى على الثانية وجوداً وعدماً، وذلك فتح لباب التشكيك في العلل والمعلولات (قلنا: إن سلم التغاير) بين المتحركية والحركة أي لا تغاير بينهما عندنا، فلا يتصور هناك دوران وعلية، ولئن سلمنا كما هو مذهب مثبتي الأحوال (فلا نريد بالحركة إلا ما يوجب المتحركية) فإذا قيل: لنا جوزوا إسناد المتحركية، إلى غير الحركة كان معناه جوزوا أن يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجب لها، وفساده ظاهر، والحاصل أن العلية ها هنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران، فلا يلزم من القدح في دلالته على العلية القدح في العلية المعلومة بوجه آخر (**الرابع المقارن**) الذي زعمتم أنه يجوز أن يكون هو العلة للدائر (إن لازم المدار) وساواه بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر (حصل المطلوب) الذي هو الحكم إذ كلما وجد المدار، وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المطلوب الذي هو قبح الفعل الدائر مع تلك الوجوه مثلاً (وإلا) أي وإن لم يلازمه ولم يساوه (لم يكن هذا) الذي فرضناه مداراً (مداراً) لأنه إن كان المقارن أخص لم يكن المدار مداراً وجوداً، وإن كان أعم لم يكن المدار مداراً عدماً هذا خلف (قلنا: لعل المدار لازم) للمقارن (أعم) منه (فيوجد) المدار (دونه في صورة النزاع) أي نختار أن المقارن أخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه، فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع، فلا يوجد الحكم هاهنا مع كونه مداراً له وجوداً وعدماً فيما عداها من الصور، ودعوى كونه مداراً له في هذه الصورة أيضاً **مصادرة على المطلوب** (**وثانيها**) أي ثاني الأمور التي هي أشهر الطرق

قوله: (المقارن إلخ) حاصله أن المقصود من إثبات علية المدار بالدوران تعدية الحكم، وهو حاصل على تقدير كون المقارن علة، فهذا المنع لا يضرنا هذا تقدير أن يشترط في العلة كونها مؤثرة، وأما على تقدير الاكتفاء بكونه موجباً ومستلزماً للحكم على ما نقلناه سابقاً فالتقرير ظاهر.

قوله: (مصادرة على المطلوب) لأن ثبوت الحكم في الصورة المخصوصة بالدوران موقوف على ثبوت الدوران، وثبوت الدوران حينئذ يكون موقوفاً على دعوى الدوران وثبوته في هذه الصورة.

قوله: (الرابع المقارن إلخ) فيه بحث وهو أن المطلوب ها هنا نفي كون المقارن مؤثراً، وهذا الوجه لا يدل عليه كما لا يخفى، ويمكن التقصي بالتكلف فليتأمل.

المثبتة للعلة المشتركة (**السبر** وهو قسمة غير منحصرة) كأن يقال مثلاً: علة كون السواد مرئياً إما وجوده أو كونه عرضاً أو محدثاً أو لوناً، أوكونه سواداً والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رؤيته (فإذا قيل: قد تكون العلة) المقتضية لصحة الرؤية في السواد (أمراً آخر) سوى هذه الأقسام (قيل) في الجواب (لا دليل) على ثبوت ذلك الأمر الآخر (فينتفي) وهذا رجوع إلى أول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه (وثالثها) أي ثالث الأمور التي هي أشهر الطرق في إثبات العلة المشتركة (الإلزامات **وهو القياس** على ما يقول به الخصم لعلة فارقة) توجد في الأصل الذي يقول به الخصم، ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه قال الإمام الرازي وهي أي الإلزامات من أنواع القياس بالحقيقة، فتارة تكون على صورة **قياس الطرد**، إما في الإثبات كقول الأشعرية الله عالم بالعلم **لأنه مريد بالإرادة** اتفاقاً، وأما النفي كقولهم النظر لا يولد العلم لأن تذكره لا يولده، وأخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الأشعرية في خلق الأعمال لو كان العبد قادراً على الإيجاد لكان قادراً على الإعادة كالباري تعالى، ولما لم يكن قادراً على الإعادة اتفاقاً لم يكن قادراً على الإيجاد أيضاً (وهو) أي هذا النوع من الاستدلال القياس المسمى بالإلزامات (لا يفيد اليقين) لأن حكم الأصل غير متيقن به، بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين (ولا) يفيد (الإلزام) أيضاً (لأن الخصم بين منع) وجود (علة الأصل)

قوله: (السبر) في الصحاح سبرت الجرح أسبره إذا نظرت ما غوره.

قوله: (وهو القياس إلخ) أي قياس الفرع على أصل يقول الخصم به أي يحكم لعلة بينهما، فقوله: لعلة متعلق بيقول، ومتعلق القياس محذوف أي لعلة مشتركة بينهما في زعم القائس.

قوله: (قياس الطرد) أي طرد حكم الأصل في الفرع، سواء كان ذلك الحكم ثبوتياً، فيكون الطرد في الإثبات أو عدمياً فيكون الطرد في النفي، وحاصله الاستدلال بتحقق الملزوم على تحقق اللازم، كأنه قيل: في مثال التذكر لو كان التذكر لا يولد العلم كان النظر لا يولده، والمقدم حق فكذا التالي، وقياس العكس إجراء انتفاء الحكم في الأصل في الفرع، فهو استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ففي قياس الإيجاد في عدم المقدورية على الإعادة مثلاً يرجع إلى قولنا، لو كان العبد قادراً على الإيجاد كان قادراً على الإعادة لكنه ليس قادراً عليها بالاتفاق، فلا يكون قادراً على الإيجاد أيضاً، فظهر الفرق بين قياس الطرد في النفي وبين قياس العكس.

قوله: (وثانيها السبر) يقال: سبرت الجرح أسبره إذا نظرت ماغوره.

قوله: (لأنه مريد بالإرادة اتفاقاً) أي بيننا وبين من يخاصمه كبعض المعتزلة، فلا يقدح في هذا الاتفاق ذهاب النجار في أحد قوليه إلى أنه تعالى مريد بالذات.

في الفرع (و) بين منع ثبوت (حكمه) أي حكم الأصل لأنه إن سلم له علته فهي ليست موجودة في الفرع، وإن لم يسلم له تلك العلة منع حكم الأصل لأنه إنما قال به لأجلها، فهذا قياس مركب الأصل كما عرفته في التذكرة فللمعتزلي أن يقول: إنما حكمت بأن مريدية اللّه تعالى معللة بالإرادة **لأن المريدية عندنا صفة جائزة له، والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى، والواجب لا يعلل** فإن صح ما قلت من أن المريدية صفة جائزة ظهر الفرق، وإلا منعت كون المريدية معللة بالإرادة، وأن يقول: إنما منعت من اقتدار العبد على الإعادة لأمر لا يوجد في الإبجاد، وذلك لأن قدرته على الإعادة إما أن تكون عين القدرة المتعلقة بالأيجاد أو غيرها، والأول باطل لأن القدرة المتعلقة بالإيجاد لها **بحسب كل وقت تعلق** بمقدور على حدة، فلو تعلقت في بعض الأوقات بإعادة ما عدم، وهي في ذلك الوقت متعلقة بإيجاد مقدور آخر، لزم أن تكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة **بإيجاد شيئين**، وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات، إذ ليس عدد أولى من

قوله: (لأن المريدية عندنا صفة جائزة له تعالى) إذ لو كانت واجبة له تعالى لكانت أزلية، فيلزم وجود المراد في الأزل.

قوله: (والصفات الجائزة معللة) أي الأحوال الجائزة معللة بصفات مغايرة لذاته تعالى، إذ لا يلزم تعدد القدماء.

قوله: (واجبة له تعالى) فتكون ثابتة في الأزل.

قوله: (والواجب لا يعلل) بأمر مغاير لذاته تعالى إذ لو علل لكان علته في الأزل، فيلزم قدم غيره تعالى، فلا يرد ما توهم أن كونها واجبة لذاته لا ينافي التعليل لعدم كونها واجبة بالذات.

قوله: (لأن القدرة المتعلقة بالإيجاد إلخ) لما سيجيء في مباحث القدرة أن وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البديهة، وأن القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الأشاعرة، وأن المعتزلة اتفقوا على أنه يستحيل أن توجد القدرة مع أنها لا تتعلق بمقدور أصلاً.

قوله: (بإيجاد شيئين) إذ ليس الإعادة إلا الإيجاد في وقت ثان.

قوله: (والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل) سيرده في الإلهيات بأن وجوبها له تعالى بمعنى امتناع خلو الذات عنها لا يمنع استنادها إلى صفة أخرى واجبة أيضاً، والغرض ها هنا مجرد نقل كلامهم.

قوله: (بحسب كل وقت يتعلق إلخ) يمكن أن يناقش في تعلقها بحسب كل وقت بمقدر على حدة، وفي قوله: إذ ليس عدد أولى من عدد وفي قوله، فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال، لأن مقدوريته لأحدهما بالإيجاد وللآخر بالإعادة وفي استحالته منع.

عدد، **فيلزم حينئذ بطلان التفاوت بين القادر، والأقدر**، والثاني أيضاً باطل لأنه إذا كانت القدرة المتعلقة بإعادة الشيء غير المتعلقة بإيجاده، كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد، وإذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة، فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال، فهذه الأصول التي اعتقدتها ساقتني إلى أن أحكم باستحالة اقتدار العبد على الإعادة دون الإيجاد، فإن صحت **ظهر الفرق**، وإن فسدت منعت الحكم في الأصل، وجوزت اقتدار العبد على الإعادة أيضاً، **واعلم أن عد الإلزامات** من طرق إثبات العلية سهو من المصنف، لأنه قسم من القياس بلا شبهة كما تحققته، وهو معترف بذلك حيث قال: وهو القياس إلى آخره وإنما وقع منه هذا السهو بناء على أن الإمام الرازي قال في النهاية: الطرق الضعيفة أربعة الأول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه، ثم قال: الثاني القياس الذي من أنواعه رد الغائب إلى الشاهد أو بالعكس، والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الأصل معللاً بعلة موجودة في الفرع، ولهم في بيان ذلك طرق الأول الطرد والعكس واستوفى مباحثه، ثم قال الطريق الثاني في إثبات علة الأصل في الأقيسة العقلية السبر والتقسيم، وضعفه ثم قال: والثالث الإلزامات وهي بالحقيقة من أنواع القياس وأراد أن الإلزامات ثالث الطرق الأربعة الضعيفة التي **جعل** رابعها التمسك بالأدلة النقلية في

قوله: (بطلان التفاوت بين القادر والأقدر) لأن مقدورات كل منهما غير متناهية وما قيل: إنه يجوز أن يكون التفاوت بحسب الكيف، ففيه أن القادرية عبارة عن صحة الفعل والترك وهي لا تقبل الشدة والضعف.

قوله: (ظهر الفرق) لأنه لا يلزم المحال من تعلق قدرته بمقدورات غير متناهية بخلاف العبد.

قوله: (جعل) أي الإمام وما قيل: من أن كونها من القياس لا ينافي كونها طريقاً لإثبات

قوله: (فيلزم حينئذ بطلان التفاوت إلخ) قيل: لم لا يجوز أن يرجع التفاوت إلى الكيف دون الكم؟.

قوله: (واعلم أن عد الإلزامات إلخ) إذ الإلزامات لا تزيد على إثبات الحكم في الفرع بوجود علة حكم الأصل فيه المتفق على عليتها في الأصل على زعمه على قياس القياس المركب الأصل، وإنه ليس من الطرق المثبتة للعلة المشتركة، وقد يقال: كون الإلزامات نوعاً من القياس لا ينافي اشتمالها على نوع مخصوص من أنواع طرق الإثبات للعلة المشتركة، فإن التمسك بها بناء على أن خصمه في زعمه معترف بحكم الأصل وبعليته التي يدعي المتمسك أنها علة، ولذلك لا يشتغل بإثبات علية تلك العلة بطريق آخر، فكان اعتراف الخصم بعلية علة حكم الأصل، ولو في زعم المتمسك طريقاً ثالثاً في إثبات علية علة القياس، فيقول: الخصم ما زعمت من تعيين الحكم

المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين فتوهم المصنف أنه أراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة.

[المقصد السادس: في المقدمات]

أي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق إلى التصديق **مطلقاً على قسمين** قطعية تستعمل في الأدلة القطعية وظنية تستعمل في الإمارة

علية المشترك، فإن اعتراف الخصم بعلية علة حكم الأصل، ولو في زعم القائس فطريق ثالث في إثبات علية العلة فوهم، لأن مجرد زعم القائس كيف يكون طريقاً لإثبات العلية.

قوله: (أي القضايا إلخ) فإطلاق المقدمات عليها باعتبار أن من شأنها أن تصير جزء قياس أو حجة، وفي توصيفها بقوله: التي يقع فيها إشارة إلى وجه إيرادها في المرصد المنعقد لمباحث النظر، وهو أنه مما يقع فيه النظر، فيكون كالمادة له فمباحثها من تتمة مباحثه، وفي توصيف النظر بقوله: المتعلق إشارة إلى وجه تأخيره عن مباحث الدليل، واحتراز عن النظر المتعلق بالمعرف فإن القضايا المذكورة لا تعلق لها به، وقد عرفت من تعريف الطريق الموصل أن تعلق النظر بالدليل هو وقوعه في أحواله، أو في نفسه فعلى الأول وقوع النظر في المقدمات هو وقوع النظر في الأحوال المثبتة للدليل أو المنفية عنه، وعلى الثاني الدليل نفس المقدمات فوقوع النظر فيها هو وقوعه في الدليل، وما قيل: إن النظر يقع في الكل والجزء معاً والقضايا جزء الطريق الذي هو الدليل فوهم، لأن ها هنا نظراً واحداً يقع في القضايا، ولا نظر يقع في الدليل ولو سلم فإنما يصح إذا جعل الدليل عبارة عن المقدمات المأخوذة مع الترتيب.

قوله: (مطلقاً) أي يقينياً كان أو ظنياً.

قوله: (على قسمين) خبر مبتدأ محذوف أي هي على قسمين قدر هذا الكلام لتصحيح الفاء المذكورة في قوله فالقطعية.

وعلته عندي غير واقع، بل إن تعين الحكم فبغير تلك العلة، وإن تعين العلة فلغير ذلك الحكم، أما تغيير عبارة نهاية العقول وجعلها من طرق إثبات العلة فلعله للتنبيه على ما هو الصحيح. فإن الإلزامات من حيث هي أقيسة طردية أو عكسية ليست ضعيفة، بل ضعفها من حيث إحالة تعيين الحكم والعلة إلى الخصم، وقد عقبه الخصم بإنكار أحدهما هذا، وأنت بعدما علمت خلاصة الإلزامات، فكن الحاكم الفيصل.

قوله: (في المقدمات أي القضايا إلخ) إنما أخر البحث عن المواد عن البحث عن الصور مع أن العكس يرى أنسب بما سبق بيانه في المرصد السادس من أن المعتمد بحث الصورة، ثم قوله: أي القضايا تفسير للمقدمات وقوله: على قسمين خبر مبتدأ محذوف أي وهي على قسمين فإن قلت: الطريق الذي يقع فيه النظر هو الدليل، فالقضايا كيف يقع فيها النظر مع أنها ليست دليلاً، قلت: النظر يقع في الكل والجزء معاً، والقضايا جزء الطريق، ثم المراد باستعمال

(فالقطعية) أي اليقينية واليقين هو اعتقاد أن الشيء كذا **مع مطابقته للواقع واعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا**، **والمراد أن القطعية** الضرورية التي هي المبادي الأول (سبع: الأولى الأوليات) وهي (ما لا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين) وملاحظة النسبة بينهما فمنها ما هو جلي **عند الكل** لوضوح تصورات أطرافه، ومنها ما هو خفي **لخفاء في تصوراته**، وهذا القسم لا يخفى أيضاً على الأذهان المشتعلة النافذة في التصورات (الثانية قضايا قياساتها معها) وهي قضايا تكون تصورات أطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينه، **أو هي قريبة من الأوليات** (**نحو الأربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج**) **فالقضية** هي قولنا الأربعة زوج، والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة

قوله: (**مع مطابقته للواقع**) خرج به الجهل المركب وتقليد المخطئ والظن الغير المطابق.

قوله: (**واعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا**) فلا يحتمل النقيض أصلاً لا في الحال، فحرج الظن المطابق، ولا في المآل فخرج تقليد المصيب، لأنه لعدم استناده إلى موجب يحتمل النقيض مآلاً.

قوله: (**والمراد إلخ**) يعني أن القطعية وإن كان بمعنى اليقينية شاملة للنظرية، لكن المراد ها هنا الضرورية بمعونة البيان.

قوله: (**عند الكل**) أي كل من له استعداد الإدراك، فلا يرد الصبيان والمجانين، وصاحب البلادة المتناهية، والمدنس بالاعتقادات الباطلة المنكر للبديهيات.

قوله: (**لخفاء في تصوراته**) إما لعدم الوضوح أو لكونها نظرية.

قوله: (**قريبة من الأوليات**) لأن تصور الطرفين كاف في الجزم فيها، إلا أن في الأوليات بلا واسطة وفي القضايا المذكورة بالواسطة.

قوله: (**فالقضية إلخ**) إشارة إلى أن قوله نحو إلخ مثال القياس والقضية معاً، قدم مثال القياس لكونه أصلاً لها، وإن كان الظاهر أن يقول: نحو الأربعة زوج لأنها منقسمة بمتساويين.

القطعي في الأدلة القطعية أن شأنه ذلك لا أنه لا يستعمل إلا فيها، فإن القطعية قد تستعمل في الأدلة الظنية بخلاف العكس.

قوله: (**واعتقاد أنه لا يمكن إلا أن يكون كذا**) لا خفاء في خروج التصورات بالاعتقاد والجهل المركب بأعتبار المطابقة للواقع والظن باعتبار اعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا، وأما التقليد فزيد في بعض الكتب لإخراجه قيد عدم إمكان الزوال، ولم يذكره ها هنا فكأنه أخرجه بالقيد الأخير، إذ ليس فيه اعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا، وإن كان فيه اعتقاد أنه لا يكون إلا كذا فتأمل.

قوله: (**والمراد أن القطعية إلخ**) أي ليس المراد بالقطعي المعنى الأعم المتناول للنظري.

قوله: (**نحو الأربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج**) هكذا في أكثر النسخ والأوجه في العبارة نحو الأربعة زوج لأنها منقمسة بمتساويين وهو ظاهر.

بمتساويين، وكل منقسم بمتساويين زوج (الثالثة المشاهدات) وهي (ما يحكم به العقل **بمجرد الحس**) الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة، وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات، أو الحس الباطن كالحكم بأن لنا فكرة وأن لنا خوفاً وغضباً، **وتسمى هذه وجدانية** وقضايا اعتقادية، **ويعد منها** ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها كشعورنا بذواتنا وبأفعال ذواتنا، **واعلم** أن الحس **لا يفيد إلا حكماً جزئياً** كما في قولك هذه النار حارة، **وأما الحكم بأن كل نار حارة فمستفاد من** الإحساس بجزئيات كثيرة مع

قوله: (بمجرد الحس) أي بدون التكرار والحدس وأخبار جماعة.

قوله: (أو الحس الباطن) اختلف في أن هذه القوة ماذا أهي إحدى القوى المدركة المشهورة أم لا، قال الإمام: كلا القولين محتمل، ثم إذا كانت إحداهما، فالظاهر أنها الوهم، فالمعاني الجزئية الجسمانية التي إدراكها بحصولها نفسها تسمى وجدانيات، والتي إدراكها بمثالها وهميات كذا حققه بعض الناظرين في حواشي شرح مختصر الأصول العضدي.

قوله: (ويعد منها إلخ) يعني أن بين الوجدانيات والمشاهدات عموماً وخصوصاً من وجه، فإن المحسوسات مشاهدات، وليست بوجدانيات وما نجده بنفوسنا وجدانيات، وليست بمشاهدات ويجتمعان فيما تعلمه بالحس الباطن.

قوله: (واعلم إلخ) المقصود تحقيق أن الحسيات هي القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها، وبيان مدخلية العقل في تلك القضايا الجزئية في الإنسان.

قوله: (لا يفيد إلا حكماً جزئياً) إذ لا سبيل له إلا إلى الإدراك الجزئي كهذه النار في وقت جزئي، فالحسيات كلها أحكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول إلى الموضوع، كذا في شرح حكمة الإشراق.

قوله: (فمستفاد إلخ) أي استفادة العقل إذا وقع له الإحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع كذا في المحاكمات، فهو حكم أولي موقوف على تكرر الإحساس مع الوقوف على العلة، وبهذا يمتاز عن المجربات فإنه لا وقوف فيها على العلة، وإن كان يشاركها

قوله: (وتسمى هذه وجدانية إلخ) اعترض عليه بأن الوجدانيات لا تختص بالعقلاء، بل توجد في البهائم أيضاً إذ إدراك الجوع والألم والعطش، مما لا نزاع في حصوله لها، فلا معنى لعد الوجدانيات من المشاهدات ثم تفسيرها بأنها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس، الظاهر أو الباطن اللهم، إلا أن يقال المراد إدراك حصولها، وهذا غير حاصل للبهائم، ويمكن أن يقال: بعد تسليم إطلاق الوجدانيات على الحاصل للبهائم المعدود من المشاهدات، بعض الوجدانيات فبينهما عموم من وجه، وإنما قال: ويعد منها ما تجده بنفوسنا إذ لا دخل للحس فيه إلا أنه عد منها تغليباً.

قوله: (وأما الحكم بأن كل نار حارة إلخ) وقد يقال: هذه القضية الكلية من المجربات لصدق تعريفها عليها.

الوقوف على العلة، فلعل الإحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض، ولا شك، تلك الإحساسات إنما تؤدي إلى اليقين إذا كانت صائبة **فلولا أن العقل** يميز بين الحق والباطل من الإحساسات، لم يتميز الصواب عن الخطأ، (الرابعة المجربات) وهي (ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار) ولا بد مع ذلك **من قياس خفي** هو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد دائماً أو أكثرياً، **لم يكن اتفاقياً بل لا بد** أن يكون هناك سبب، وإن لم يعرف ماهية ذلك السبب، وإذا علم حصول ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعاً، **وذلك مثل حكمنا** بأن الضرب بالخشب مؤلم وبأن شرب السقمونيا مسهل (**الخامسة الحدسيات**) وهي قضايا مبدأ الحكم بها **حدس**

في الاحتياج إلى تكرار المشاهدة، ولذا قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات: إنها تجري مجرى المجربات.

قوله: (فلولا أن العقل إلخ) فلأجل هذا التمييز كان للعقل مدخل في الحسيات، ولعدم هذا التمييز في الحيوانات العجم، كانت الأحكام الحسية منها بمجرد الحس، ولا يترتب عليها الأحكام الكلية، فإن قيل: إذا لم تكن الأحكام الكلية حاصلة للحيوانات، كيف نهرب عن كل نار بعد إحساسها لنار مخصوصة؟ قلت: ذلك لعدم التمييز بين الأمثال لا للحكم الكلي.

قوله: (من قياس خفي) أي قياس مترتب لا يشعر به صاحب الحكم مع حصوله، وذلك القياس حاصل من تكرار المشاهدة، وبهذا يمتاز عن الأحكام الاستقرائية، إذ لا قياس فيها وعن الحدسيات لأن القياس المترتب فيها غير حاصل من تكرر المشاهدة، وعن قضايا قياساتها معها لأن القياس فيها لازم للطرفين.

قوله: (لم يكن اتفاقياً) أي حاصلاً بمجرد توافقه مع ذلك الشيء في الوجود، بسببه من أن يكون ذلك الشيء بنفسه أو بجزئه أو بلازمه سبباً له.

قوله: (وذلك مثل حكمنا إلخ) أورد مثالين من قبيل الفعل إشارة إلى أن المجربات لا تكون إلا من قبيل التأثير، والتأثر فلا يقال: جربنا أن السواد هيئة قارة.

قوله: (الحدسيات إلخ) لم يعرفها لظهور تعريفها من نفس اللفظ أعني المنسوبة إلى الحدس بمعنى السرعة في السير، ولذا عرفه البعض تسامحاً بسرعة الانتقال من المبادي إلى المطالب.

قوله: (لم يكن اتفاقيا بل لا بد إلخ) فإن قلت: هذا يشعر بأن الاتفاقيات لا سبب لها مع أن المصرح به خلافه فإن لها أسباباً قطعاً لكنها غير معلومة، قلت: ليس المعنى ما فهمت، بل المراد أنه إذا ترتب على شرب السقمونيا الإسهال ترتباً دائمياً، أو أكثرياً يحكم العقل بأن في السقمونيا سبباً للإسهال، وإن لم يعلم أنه حرارته أو برودته أو نحو ذلك، وأنه لم يتحقق الإسهال معه بطريق الاتفاق أي بأن اتفق مقارنته لشربه من غير إن نشأ من السقمونيا نفسه، بل من شيء آخر اتفق تحققه مع الشرب.

قوي يزول معه الشك (كعلم الصانع بإتقان فعله) فإنا لما شاهدنا أن أفعاله تعالى محكمة متقنة، حكمنا بأنه عالم، حكماً حدسياً وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه، من الشمس حدسنا منه أن نوره مستفاد من نورها، **ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة** ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات، والفرق بينهما أن السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية، فلذلك كان القياس المقارن لها قياساً واحداً، وهو أنه لو لم يكن لعلة لم يكن دائماً ولا أكثرياً، وأن السبب في الحدسيات معلوم السببية، والماهية معاً فلذلك كان المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها (السادسة المتواترات) وهي (ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب) **كحكمنا** بوجود مكة وجالينوس، ومن اعتبر في التواتر عدداً معيناً، فقد أحال فإن ذلك مما يختلف بحسب الوقائع، والضابط مبلغ ما يقع معه اليقين، فإذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات **من تكرار، وقياس خفي وأن تكون مستندة**

قوله: (**حدس قوي إلخ**) فلو لم يكن الحدس بهذه المرتبة لا يكون من القطعيات، ولذا عدها البعض من الظنيات.

قوله: (**ولا بد في الحدسيات**) أي التي يحكم فيها العقل بمعونة الحس كما في المثالين المذكورين، وأما الحدسيات العقلية فلا مشاهدة فيها فضلاً عن تكرارها، ولذا قال في شرح التجريد: الجديد أن الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة، والمقصود من هذا الكلام إبداء الفارق بين المجربات، والحدسيات التي يحكم فيها بمعونة الحس.

قوله: (**كحكمنا**) أي الذين لم يشاهدوها.

قوله: (**من تكرار**) أي تكرار السماع.

قوله: (**وقياس خفي**) وهو لو لم يكن حقاً لما أخبر به جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب لكن التالي باطل.

قوله: (**الخامس الحدسيات إلخ**) وقد تكون الحدسيات من الظنيات لا من الضروريات القطعية، وإلا لما جوز العقل نقيضها، والعقل يجوز في المثال المشهور أن يكون نور القمر من أمر يدور اختلافه مع اختلاف القرب والبعد.

قوله: (**ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة**) قد يمنع توقف كل حدس على تكرار المشاهدة كما في مشاهدة الصفة المتقنة، ويؤيده ما ذكره قطب الدين الرازي في شرح الشمسية من أنه إما أن يحتاج العقل في الجزم إلى تكرار المشاهدة مرة بعد أخرى، أو لا يحتاج فإن احتاج فهي المجربات، وإن لم يحتج فهي الحدسيات، وقد يجاب: بأن وقوع المتقن من غير العالم نادراً اتفاقياً مما لا شبهة في جوازه، وهذا على تقدير تسليمه يدفع المثال المخصوص، ولا يدفع

إلى المشاهدة، فيكون الحاصل من التواتر علماً جزئياً من شأنه أن يحصل بالإحساس **فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات** (السابعة **الوهميات** في المحسوسات) **فإن حكم الوهم في الأمور المحسوسة صادق** (**نحو كل جسم في جهة**) **فإن العقل يصدقه** في أحكامه على المحسوسات، ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات

قوله: (وأن تكون مستندة إلخ) لأنه إذا كانت مستندة إلى المشاهدة لا يجوز العقل خطأهم فيها لأن الكلام في الإحساس الصائب، ولا اتفاقهم على الكذب عمداً لكثرتهم بخلاف ما إذا كان عقلياً فإنه يجوز العقل خطأ الكل فيه، واتفاقهم على الكذب خطأ.

قوله: (لا يقع في العلوم بالذات) أي لا يكون من مسائل العلوم لأنها قضايا كلية، وإن جاز وقوعه فيها بطريق المبدئية كما في قولنا محمد ادعى النبوة، وأظهر المعجزة، وكل من هذا شأنه فهو نبي فإن صغراه من المتواترات.

قوله: (الوهميات) لم يعرفها لما مر في الحدسيات.

قوله: (فإن حكم الوهم إلخ) تعليل للحكم المقدر أي إنما عد الوهميات في المحسوسات من القطعية، فإن حكم الوهم إلخ سواء كان جزئياً نحو هذا الجسم في جهة أو كلياً كما في مثال المتن.

قوله: (صادق) أي في الجملة وهو ما إذا شهد به العقل على ما في شرح حكمة الإشراق، ويشير إليه قول الشارح فإن العقل إلخ فما قيل: من أن القول بأن حكم الوهم في المحسوسات صادق مطلقاً، وإن صرحوا به غلط، فإنه قد يحكم بعداوة من لا عداوة له ليس بشيء.

قوله: (نحو كل جسم في جهة) فإن قلت: الوهم لا يدرك إلا المعاني الجزئية، فكيف يحكم حكماً كلياً؟ قلت: الحاكم والمدرك هو النفس والوهم آلة لها كالعقل، إلا أن الوهم سلطان القوى شديد العلاقة بالنفس تستعمله في غير المحسوسات أيضاً، فإن شاهده العقل كان وإلا فلا.

قوله: (فإن العقل يصدقه) أي في الجملة على ما هو الأصل في القضايا المطلقة عن الجهة وتصديقه إما بأن يتفقا على ذلك الحكم كما في مثال المتن، أو يكون حكم الوهم مندرجاً في حكمه كما في قولنا هذا الجسم، لا يكون في مكانين فإنه مندرج في قولنا الجسم الواحد لا يكون في مكانين.

المخالفة والتحقيق أن ما ذكر هاهنا هو الحدسيات التامة، وقد تؤخذ على إطلاقها بحيث يتناول الحدس لصاحب القوة القدسية، ومن يقربه وإلى هذا ينظر قول الرازي في شرح الرسالة فإنه لا يحتاج إلى تكرار المشاهدة.

قوله: (فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات) فيه بحث لأن قولنا محمد عليه السلام ادعى النبوة، وأظهر المعجزة على وفق دعواه صغرى تنتج من قولنا، وكل من هذا شأنه نبي قولنا محمد نبي وهو من مطالب الكلام معظمها.

قوله: (فإن حكم الوهم في الأمور المحسوسة صادق) لأن الوهم قوة جسمانية للإنسان بها يدرك الجزئيات المنتزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس، فإذا حكمت على المحسوس كان حكمها صحيحاً كما إذا حكمت بحسن الحسن وقبح القبيح، وقد يقال: عد الوهميات في

شديدة الوضوح، لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات **والمعقولات الصرفة** فإنه إذا حكم عليها **بأحكام المحسوسات**، كان حكمه هناك كاذباً كحكمه بأن كل موجود لا بد أن يكون في جهة، وفي مكان واعلم **أن العمدة** من هذه المبادي الأول السبعة هي الأوليات إذ لا يتوقف فيها إلا ناقص الغريزة كالبله والصبيان أو مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات كما لبعض الجهال والعوام، **ثم القضايا** الفطرية القياس، **ثم المشاهدات ثم الوهميات**، وأما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي، وإن كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره، إلا إذا شاركه في الأمور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر، فلا يمكن **أن يقنع** جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع أن تصور الطرفين إن كفي في حكم العقل فهو الأوليات، وإن لم يكف

قوله: (**والمعقولات الصرفة**) وإن كانت غير مختصة بالمجردات.

قوله: (**بأحكام المحسوسات**) أي بأحكام مختصة بالمحسوسات.

قوله: (**إن العمدة**) أي باعتبار كونها حجة في نفسه وعلى الغير أيضاً.

قوله: (**ثم القضايا إلخ**) لكونها في حكم الأوليات كما مر.

قوله: (**ثم المشاهدات**) أي قسم منها وهي المحسوسات، وهي إنما تكون حجة على الغير، إذا شاركه في المشعر والشعور، وكذا الوهميات ولم يقيدهما بذلك لظهوره، وإنما كانت بعد القضايا الفطرية لكونها أحكاماً جزئية لا تفاوت بينهما في القطعية.

قوله: (**ثم الوهميات**) لكون مدركها قوة باطنة محتاجة إلى شهادة العقل بها.

قوله: (**بأن يقنع**) من الإقناع بمعنى الإرضاء والمناكرة المقابلة، والمحاربة متعلق بقوله جاحدها أي لا يمكن إرضاء جاحد الأقسام الثلاثة، إذا كان جحوده على سبيل المخاصمة، والمحاربة بخلاف ما إذا كان جحوده على سبيل الاستفادة، فإنه يمكن إرضاؤه إذا اعترف بالاشتراك فيما يقتضيها.

المحسوسات مطلقاً من قبيل الضروريات كما يدل عليه السياق، وإطلاقاتهم أيضاً خطأ لأنها وإن تعلقت بالمحسوس فربما تغلط كتوهم صداقة من ليس له هي.

قوله: (**ثم المشاهدات**) أي نوع منها فقط، وهو الذي يستند إلى الحس الظاهر لأن الوجدانيات نوع آخر منها، وليست عمدة أصلاً كما مر في المرصد الرابع في إثبات العلوم الضرورية، ثم شرط المشاركة لا بد في المشاهدات أيضاً على ما مر في ذلك ا لمرصد، قيل: لعل عدم ذكره ها هنا لأن معظم المشاهدات مثل وجود السماء والأرض وغير ذلك مما تبتنى عليه المسائل الكلامية مشترك بين الكل، وفيه ما فيه هذا وقد نبهت هناك على ما بين كلاميه في ذلك المقصد وهذا المرصد من المخالفة فليتذكر.

فإما أن يحتاج العقل إلى أمر ينضم إليه ويعينه في الحكم، فذلك الأمر إن كان هو التوهم فهو الوهميات، وإن كان **غيره** فهو المشاهدات، أو يحتاج إلى أمر ينضم إلى القضية التي يحكم العقل بها ولا شك أن ذلك الأمر **يكون مبادي** لتلك القضية، فإن كانت لازمة فهي القضايا التي قياساتها معها، وإن كانت غير لازمة لها فإما أن يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات أو بصعوبة وهي النظريات، وليست من المبادي الأول، أو يحتاج إليهما معاً فإما أن يكون من شأنه أن يحصل بالأخبار وهو المتواترات أو لا، وهو المجربات فإن العقل فيهما يحتاج إلى أمر ينضم إليه وهو استماع الأخبار في التواتر، وتكرار المشاهدات في التجربة وإلى أمر آخر ينضم إلى القضية وهو القياس الخفي، **ولك أن تدرج الحدسيات** في هذا القسم **لاحتياجها إلى تكرار المشاهدة**، والقياس الخفي معاً لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب، فلذلك أدرجت فيما قبله. (و) المقدمات (الظنية) التي تستعمل في الإمارة فقط (أربع الأولى مسلمات تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر) كمسائل أصول الفقه إذا سلمها الفقيه وبنى عليها الأحكام الفقهية، لكونها مبرهنة في موضعها (الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير) من الناس فقد تكون

قوله: (غيره) أي من الحواس.

قوله: (يكون مبادي إلخ) إذ الأجنبي لا يحتاج القضية إليه.

قوله: (بسهولة) غير محتاجة إلى الحركة.

قوله: (ولك أن تدرك إلخ) يعني أن الحدسيات الحسية محتاجة إلى تكرار المشاهدة والعقلية الصرفة لا تحتاج إليها على ما عرفت فإن راعيت حال الحسيات منها لك أن تدرجها فيما تحتاج إليها، وإن راعيت حال العقليات أدرجتها فيما يحتاج إلى أمر ينضم إلى القضية لكن إدراجها في القسم الثاني أولى، لأن التعويل على ما في الحدسيات مطلقاً على القياس الخفي، ولذا لو تكرر المشاهدة في حسياتها ولم يحصل القياس لا يحصل الحكم هكذا ينبغي أن يفهم هذا الكلام.

قوله: (لاحتياجها إلى تكرار المشاهدة) منع الاحتياج إليها في بعض الحدسيات قد سلف فلعل إدراجها فيما قبلها لذلك.

قوله: (كقولنا الإله واحد) فإن قلت: سياق كلامه يدل على ظنية هذه القضية مع أنها قطعية يقينية قلت: ظنيتها إنما هي إذا اعتقد بها بسبب اجتماع الجم الغفير عليها، وأما إذا لوحظت بدليلها القطعي اليقيني فهي قطعية يقينية، فالاختلاف بالقطعية والظنية باختلاف العنوان، ثم اعلم أن المراد بالظنية ها هنا ما يقابل اليقينية على ما سبق هذا الاصطلاح فيشمل المجربات الخالية عن اليقين.

مشهورة عند الكل كقولنا: العدل حسن والظلم قبيح أو عند الأكثر **كقولنا الإله واحد**، أو عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقاً محال وبالجملة **فالمشهورات** ما يحكم بها **لتطابق الآراء** عليها، **إما لمصلحة عامة** أو رقة أو حمية أو تأديبات شرعية أو انفعالات خلقية أو مزاجية، سواء كانت صادقة أو كاذبة (الثالثة مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه أنه لا يكذب) كالمأخوذات من العلماء الأخيار والحكماء الأبرار، بخلاف المأخوذات من الأنبياء الذين علم أنهم لا يكذبون، فإنها بعد ما علم استنادها إليهم مستعملة في الأدلة النقلية كما ستعرفها (الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب) الرطب (ولنتكلم الآن في) ضعف (مقدمات مشهورة بين القوم) أي المتكلمين (ذوات فروع) كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية (الأولى) أنهم إذا أرادوا **نفي عدد غير متناه** لتعيين الواحد قالوا (ليس عدد أولى من عدد فينتفي العدد) بالكلية (كفي مسألة الوحدة) فإنهم احتجوا على

قوله: (كقولنا الإله واحد) فإنه من حيث تطابق أكثر الآراء عليه مشهور، وإن كان من حيث ثبوته بالبرهان قطعياً.

قوله: (فالمشهورات) أي المعدودة من غير اليقينية، فخرج الأوليات المشهورة مثل الواحد نصف الاثنين، والنظريات القطعية المشهورة مثل الله واحد.

قوله: (لتطابق الآراء) كلها أو بعضها.

قوله: (إما لمصلحة عامة) نحو العدل حسن والظلم قبيح، أو رقة مثل مواساة الفقراء محمودة أو حمية مثل انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، أو تأديبات شرعية أي تطابق عليه الآراء لكونه، مما أدب به الشارع مثل كشف العورة قبيح والطاعة محمودة، أو انفعالات خلقية أي تابعة للخلق كقبح ذبح الحيوان عند حكماء الهند، أو مزاجية مثل دفع المؤذي واجب وليس المقصود من هذا الترديد الحصر، بل بيان أسباب التطابق، مثلاً فإن منها الاستقراء مثل التكرار ممل على ما في المحاكمات.

قوله: (نفي عدد غير متناه) لم يرد به غير متناهي الآحاد حتى يرد أن المقصود نفي العدد بالكلية لا نفي ما لا يتناهي آحاده، وإن نفي غير المتناهي ثابت بالبراهين فلا حاجة إلى نفيه، بل أراد به غير متناه مراتبه يعني نفي العدد بجميع مراتبه، وكذا في قوله أرادوا إثبات عدد غير متناه.

قوله: (إما لمصلحة عامة إلخ) الظاهر خروج تطابق الآراء على الوحدانية كما في المثال المذكور أعني لا إله إلا الله عن تفصيل السبب الذي ذكره فتأمل.

قوله: (نفي عدد غير متناه) أي سواء كان ذلك العدد اثنين أو ثلاثة أو أربعة إلى ما لا نهاية له، فقوله: غير متناه بمنزلة قوله: أي عدد كان،والقرينة على ما ذكرته قوله: لتعيين الواحد، وليس المراد بغير المتناهي معناه الظاهر حتى يرد أن يقال: لا حاجة بنا إلى نفي الغير المتناهي لتعيين الواحد، فالظاهر أن يقول: نفي عدد أي عدد أو نفي عدد متناه.

وحدانيته تعالى بأن الإله الواحد كاف في إيجاد الخلق، **فلو ثبت إله ثان** لم يكن أولى من الثالث والرابع هكذا، فيلزم آلهة لا تتناهى وذلك محال، فالقول بالعدد باطل لإفضائه إلى ذلك المحال (و) كفى مسألة عدم جواز (تعلق علم) واحد منا (بمعلومين) فإنهم قالوا: **العلم الواحد الحادث** لا يتعلق إلا بمعلوم واحد، إذ لو تعلق بأكثر منه لم يكن عدد أولى من عدد، فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها **هذا خلف** (و) كفى مسألة عدم جواز تعلق (قدرة) واحدة (بمقدورين) فإنهم زعموا أن **القدرة الواحدة** الحادثة لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد، إلا بمقدور واحد إذ لو جاز تعلقها بأكثر منه لم يكن عدد أولى من عدد، فيلزم تعلقها بمقدورات لا تتناهى وهو محال، وكذا إذا أرادوا إثبات عدد غير متناه، (قالوا: إما أن لا يثبت عدد) أصلاً وهو باطل (**أو يثبت** عدد غير متناه) لامتناع ترجيح عدد على

قوله: (**فلو ثبت إله ثان إلخ**) المناسب للسياق فلو ثبت اثنان لم يكن أولى من ثلاثة وأربعة، لأن الكلام في نفي مراتب الأعداد، إلا أنه تسامح لاستلزام ثبوت الثاني والثالث والرابع ثبوت الاثنين والثلاثة والأربعة.

قوله: (**العلم الواحد الحادث**) بخلاف القديم فإنه يتعلق بما لا يتناهى.

قوله: (**هذا خلف**) بالوجدان وبلزوم عدم الفرق بين العالم والأعلم.

قوله: (**القدرة الواحدة إلخ**) قيد بالواحدة احترازاً عن القدرة المتعددة المتعلقة بمقدورين، وبوقت واحد عن القدرة الواحدة المتعلقة بمقدور في وقتين وبمحل واحد عن القدرة الواحدة الحاصلة في محلين كالقدرة القلبية والعضوية، فإنها تتعلق بالمقدورات القلبية من الإرادات والاعتقادات وبالمقدورات العضوية من الاعتمادات والحركات في وقت واحد، فإن قلت: هناك قدرتان لا قدرة واحدة لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين قلت: يمكن إطلاق القدرة الواحدة عليهما باعتبار قيامهما بقادر واحد، فللاحتياط زيد قيد في محل واحد وبقوله: من جنس واحد أي من نوع واحد عن القدرية المتعلقة بمقدورين من نوعين، كالقدرة الواحدة بالاعتماد والحركة، ولعل هذه القيود عند بعض المتكلمين سوى الأشاعرة فإنها عندهم لا تتعلق بمقدورين متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معاً، ولا على سبيل البدل لأن القدرة عندهم مع الفعل.

قوله: (**أو يثبت إلخ**) عطف على قوله: فينتفي العدد وقدر الشارح لكل واحد من المعطوفين شرطاً إشارة إلى أن كلمة أو للتنويع لا للترديد.

قوله: (**هذا خلف**) إذ يلزم بطلان التفاوت بين العالم والأعلم على قياس ما ذكره في القادر، والأقدر.

قوله: (**وعالميته أمر واجب**) يحتمل أن يشير به إلى عدم النقض بعدم علمنا بما لا يتناهى مع أنا عالمون بأكثر من معلوم واحد، فلا يرد أن هذه المقدمة مستدركة لا يحتاج إليها

عدد وذلك (نحو كون الله عالماً بكل معلوم) فإنه تعالى عالم بأكثر من معلوم واحد، **وعالميته أمر واجب** وليس عدد أولى من عدد، فإما أن لا يجب كونه عالماً بأكثر من واحد وهو باطل اتفاقاً، أو يجب كونه عالماً بكل ما يصح أن يعلم وهو المطلوب (و) نحو كون الله تعالى (قادراً على كل ممكن) فإنهم أثبتوه بهذه الطريقة (فنقول:) في بيان ضعف هذه المقدمة (عدم الأولوية) بين عدد وعدد (في نفس الأمر ممنوع) لجواز أن يكون لبعض الأعداد رجحان، وأولوية على بعض في نفس الأمر، فجاز أن يكون الثاني مثلاً حاصلاً مع استحالة الثالث، فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت عدد آخر، ولا من انتفاء عدد انتفاء عدد آخر (و) عدم الأولوية (في ذهنك لا يفيد) إذ لا يلزم من عدم العلم بالأولوية عدمها في نفسها، إلا أن يقال: ما لا دليل عليه وجب نفيه، وقد عرفت بطلانه (فإن قال:) المستدل نختار الأول وهو أن عدم الأولوية في نفس الأمر ونقول: (حكم الشيء) الذي هو عدد من الأعداد مثلاً (حكم مثله) من سائر الأعداد فإن المثلين يتشاركان في الأحكام اللازمة، فلو صح الثاني صح الثالث والرابع إلى ما لا يتناهى من أمثاله، وإذا لم تصح تلك الأمثال لم يصح هو أيضاً، قلنا: **ما ذكره إعادة** للدعوى بعبارة أخرى مع أنه (لزمه) في صورة الاستدلال على نفي الأعداد (نفي الواحد) أيضاً لأنه مثل الثاني والثالث، فإذا انتفيا انتفي الواحد قطعاً، **فإن قيل**: ليس الواحد مثل العدد قلنا: **إن كان العدد** نفس الآحاد **فقط كان الواحد مثلاً** له، وإن اعتبر مع كل عدد **صورة منوعة** هي مبدأ لخواصه لم تكن

قوله: (**وعالميته أمر واجب**) بخلاف عالميتنا فإنها جائزة فلا يلزم من علمنا بأكثر من معلوم واحد علمنا بما لا يتناهى لأن تعلق الحادث بما لا يتناهى محال.

قوله: (**ما ذكره إعادة إلخ**) فيه بحث لأن الدعوى أنه ليس عدد أولى من عدد آخر في الثبوت والانتفاء، ونفس الأمر والدليل قولنا: لأن مراتب الأعداد متماثلة وحكم الأمثال واحد.

قوله: (**فإن قيل إلخ**) لا يخفى أن المذكور سابقاً أن الواحد مثل الثاني والثالث فلو انتفى الثاني والثالث انتفى الواحد، لأن حكم الأمثال واحد لأن الواحد مثل الاثنين والثلاثة، فلا ورود للاعتراض.

قوله: (**إن كان العدد إلخ**) الملازمة ممنوعة لأنه يلزم تماثل الكل والجزء.

قوله: (**صورة منوعة**) سواء كان أمراً وجودياً أو اعتبارياً.

في بيان المطلوب، وهو كونه تعالى عالماً بكل معلوم، وقد يجاب أيضاً بأن المدعى وجوب كونه تعالى عالماً بكل معلوم، فظهر الاحتياج إلى تلك المقدمة.

قوله: (**كان الواحد مثلاً له**) فيه بحث لأن مجموع أنفس الآحاد كم منفصل فله حقيقة غير حقيقة الوحدة لأنها ليست من قبيل الكم.

الأعداد متماثلة أصلاً، ولزمه في صورة الاستدلال على إثبات ما لا يتناهى من الأعداد فساد آخر أشار إليه بقوله: (**وإذا يلزمهم** صحة عدم العالم) **فإنه** يصح تقديم إحداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وبأوقات ثلاثة وهلم جراً، لأن الأوقات كلها متساوية، فيلزم صحة تقديم إحداثه على ذلك الوقت بأوقات لا نهاية لها، مع أنهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الأولى مشترك بين جانبي النفي والإثبات كما تحققته، (ويخص جانب النفي بسؤال وهو أن ما لا يتناهى) من الأعداد (إن امتنع لدليل) قاطع دل عليه (لم يقس عليه ما لا يمتنع) من الأعداد المتناهية، **إذ ليس يلزم** من تجويز ما لا دليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه (وإلا) أي وإن لم يمتنع ما لا يتناهى من الأعداد لدليل دل عليه (لم يمكن نفيه) ودعوى استحالته، فلا يكون اللازم من إثبات عدد مخصوص أمراً محالاً فلا يتم الاستدلال. المقدمة (الثانية) وهي قريبة من الأولى (أنهم يحكمون على وجوب المتشاركين في صفة) وجودية كانت أو عدمية (بالمساواة) مطلقاً (كنفي المعتزلة قدم الصفات) أي قالوا: ليس للّه تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته (وإلا ساوت) تلك الصفات (الذات) في القدم فتساويها في جميع الوجوه، فتكون الذات مثلاً للصفات، فلا يكون قيام الصفات بها أولى من العكس هذا خلف، (و) كنفي المعتزلة كونه تعالى عالماً بعلم وإلا فهو) أي علمه (مساوٍ لعلمنا) لكونه متعلقاً بما تعلق به علم الواحد منا، فيتساويان في كون كل منهما علماً متعلقاً بذلك المعلوم، فيكونان متساويين مطلقاً، فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه أو من قدم علمه قدم علمنا، (و) كنفي (المتكلمين) وجود (المجردات) كالعقول والنفوس الناطقة قالوا: يستحيل وجودها (وإلا فمثل اللّه) في أنها ليست متحيزة ولا حالة في متحيز فتساويه مطلقاً، فيلزم إما كون الواجب ممكناً أو كون الممكن واجباً

قوله: (وإذا يلزمهم) أي إن استدل على نفي الأولوية بالتماثل يلزمهم صحة قدم العالم فهو معطوف على قوله: فإن قال: حكم الشيء إلخ عطف الشرطية على الشرطية.

قوله: (وإذا يلزمهم) عطف من حيث المعنى على مدخول مع في قوله: مع أنه لزمه لأنه في قوة قولنا: وهذا استدلال باطل لأنه لزمه نفي الواحد، ولأنهم يلزمهم صحة قدم العالم، ويجوز أن يكون معطوفاً على مدخول فيقول: من حيث المعنى أيضاً.

قوله: (إذ ليس يلزم من تجويز إلخ) فإن قلت: إن سلم عدم أولوية عدد من عدد فاللزوم ظاهر، وإلا فالسؤال ما سبق لا هذا قلت: هذا منع عدم الأولوية بطريق آخر، وهو أن ما امتنع لقاطع أولى بالعدم.

(وضعفه) أي ضعف ما حكموا به من التشارك في صفة يقتضي تساوي المتشاركين من جميع الوجوه (ظاهر) لا حاجة بنا إلى إظهاره **ألا ترى** أن الأنواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة في الحقيقة الجنسية، مع أنها ليست متماثلة مطلقاً، بل الأشياء المتخالفة الحقائق متشاركة في عوارض كثيرة، ويستحيل تماثلها. المقدمة (الثالثة) أنهم إذا أرادوا إثبات صفة اللّه تعالى قالوا: (هذه صفة كمال فتثبت للّه تعالى و) إذا أرادوا نفي صفة عنه قالوا: (هذه صفة نقص فتنتفي عنه، وقد تعتبر) هذه المقدمة ويتمسك بها في أمور ثلاثة (في الأفعال) فيقال مثلاً: الثواب على الطاعة كمال، فيجب أن يثبت للّه تعالى، وإلا يلام بلا سبق جناية ولحوق عوض نقص، فيجب أن ينفي عنه (وهو) أي الكمال في الأفعال هو (الحسن و) النقصان في الأفعال هو (القبح و) يعتبر أيضاً (في الذات) فيقال، الوجوب الذاتي كمال فيجب ثبوته للّه والإمكان نقص فيجب نفيه عنه، (و) في (الصفات) الحقيقية فيقال: العلم صفة كمال فيجب ثبوته له تعالى، والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه، (وإنما تثبت) هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على إثبات الصفة إن (لو قبلها) أي تلك الصفة (الذات) فإن الذات إذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالاً على اتصاف الذات بها، ألا ترى أن إيجاد العالم في الأزل كمال له تعالى من حيث أنه وجود مستمر، لكن كونه فاعلاً مختاراً مانع من اتصافه به لأن فعله يجب أن يكون حادثاً لكونه مسبوقاً بالقصد والاختيار والإرادة (وحصل معنى الكمال) أنه ماذا (وكانت) تلك الصفة (كمالاً لها) أي للذات لائقاً بها في نفس الأمر، إذ يجوز أن يكون كمالاً بالقياس إلينا، ولا يكون كمالاً بالقياس إلى ذاته تعالى كالكتابة مثلاً (ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان) ولم يجز أن يكون له كمال منتظر، وإثبات ذلك **موقوف على أنه موجب بالذات**.

[المقصد السابع: الدليل إما عقليٌ أو نقلي أو مركب]

(**الدليل إما عقلي** بجميع مقدماته) قريبة كانت أو بعيدة (أو نقلي بجميعها)

قوله: (**ألا ترى إلخ**) فيه بحث لأن القائلين بأن الاشتراك في صفة يستلزم المساواة لا يدعون ذلك في الاشتراك في كل صفة، بل في صفة هي أخص صفات النفس كالقدم والتجرد، فالتنوير المذكور لا معنى له، والصواب أن يقال: الاشتراك في صفة إنما يستلزم المساواة إذا كانت من أخص الصفات وهو ممنوع.

قوله: (**موقوف على أنه موجب بالذات**) فإنه تعالى على تقدير كونه مختاراً إيجاد العالم كمال له، وليس حاصلاً له في الأزل ولا يلزم كونه تعالى محلاً للحوادث، لجواز كون ذلك الكمال من الأمور الاعتبارية.

قوله: (**الدليل إما عقلي إلخ**) هذا التقسيم إذا أريد بالدليل المقدمات المترتبة، وأما إذا

كذلك (أو مركب منهما والأول) هو الدليل (العقلي) المحض الذي لا يتوقف على السمع أصلاً (والثاني) وهو الدليل النقلي المحض (**لا يتصور إذ صدق المخبر لا بد منه**) حتى يفيد الدليل النقلي العلم بالمدلول (وإنه لا يثبت إلا بالعقل) وهو أن ينظر في المعجزة الدالة على صدقه، ولو أريد إثباته بالنقل دار أو تسلسل (والثالث) يعني المركب منهما (هو الذي نسميه بالنقلي) لتوقفه على النقل في الجملة، **فانحصر الدليل في** قسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلي هذا هو التحقيق، (**ثم**) **إنه قد** يقسم الدليل إلى ثلاثة أقسام فيقال: (مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة) كقولنا: العالم متغير وكل متغير حادث (وقد تكون نقلية محضة). كقولنا: **تارك المأمور به عاص،** لقوله تعالى: ﴿أفعصيت أمري﴾ [طه:٩٣]، وكل عاص يستحق العقاب، لقوله: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم﴾ [النساء:١٤]، (وقد يكون بعضها مأخوذة من العقل وبعضها من النقل) كقولنا: **هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاص** (**فلا بأس** أن يسمى هذا القسم الأخير (بالمركب) من

أريد مأخذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والإجماع للأحكام، فلا معنى له فطريق القسمة أن استلزامه للمطلوب إن كان بحكم العقل فعقلي، وإلا فنقلي كذا في شرح المقاصد، والأظهر أن يقال: إن هذا التقسيم على تقدير كونه مفرداً بعد النظر في أحواله.

قوله: (لا يتصور) فالقسمة المذكورة قسمة بحسب بادئ الرأي.

قوله: (فانحصر الدليل) أي بعد التأمل.

قوله: (ثم إنه إلخ) أشار بتقدير هذا الكلام وإرجاع ضمير قوله، ثم مقدماته إلى الدليل إلى أنه معطوف على قوله الدليل إما عقلي لا كما يوهمه الظاهر من كونه معطوفاً على قوله، والثالث هو الذي نسميه بالنقل لأنه حينئذ تكون هذه الأقسام المذكورة أقسام القسم، والمقصود تصحيح القسمة المثلثة للدليل على ما وقع في كلام البعض.

قوله: (تارك المأمور به عاص) أي تارك ما ثبت بالأمر المطلق أعني الواجب ينسب إليه العصيان، ويطلق عليه عاص شرعاً لقوله تعالى ﴿**أفعصيت أمري**﴾ وما قيل: أن المراد بالعصيان على تقدير كونه شرعياً استحقاق العقاب فوهم، لأنه لا يدل الدليل المذكور عليه ولا يتحقق الحمل في الكبرى.

قوله: (هذا تارك المأمور به) فإنه يحكم به العقل ولو بواسطة الحس، ولا يتوقف على النقل.

قوله: (تارك المأمور به عاص) أي أمراً مطلقاً، وإنما قيدنا بهذا لأن المندوب مأمور به عند الجمهور وليس تركه بعاص.

قوله: (هذا تارك المأمور به) إنما أطلق العقلي على هذه المقدمة مع أنها مستندة إلى الحس بناء على أن المراد بالعقلي ها هنا ما يقابل النقلي فيندرج فيه الحسي.

قوله: (وكل تارك المأمور به عاص) قد يراد بالعصيان ترك الامتثال بالأوامر والنواهي، ولا

العقلي والنقلي، فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم (والمطالب) التي تطلب بالدلائل (ثلاثة أقسام: أحدها ما يمكن) عند العقل **أي ما لا يمتنع** (عقلاً إثباته ولا نفيه) **حتى لو خلي العقل** وطبعه، وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفي ولا إثبات (نحو جلوس غراب الآن على منارة الإسكندرية فهذا) المطلوب (لا يمكن إثباته إلا بالنقل) لأنه لما كان غائباً عن العقل والحس معاً استحال العلم بوجوده، إلا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب، فإنها إنما تعلم بأخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام (الثاني) من المطالب ما يتوقف عليه النقل **مثل وجود** الصانع وكونه عالماً قادراً مختاراً (ونبوة محمد) ﷺ (فهذا) المطلوب (لا يثبت إلا بالعقل إذ لو ثبت بالنقل لزم الدور) لأن كل واحد منهما يتوقف حينئذ على الآخر (الثالث) من المطالب (ما عداهما نحو الحدوث) فإن صحة النقل **غير متوقفة على حدوث العالم** (إذ يمكن إثبات الصانع دونه) بأن

قوله: (فلا بأس إلخ) أشار به إلى أن الأولى عدم التسمية إذ لا فائدة في أفراد هذا القسم.

قوله: (أي ما لا يمتنع إلخ) لما كان المتبادر من قول المصنف ما يمكن عند العقل إثباته ونفيه أن يجوز العقل إثباته ونفيه، وذلك علم بالإمكان الذاتي وليس إمكاناً ذهنياً، فإنه عبارة عن عدم الحكم بالامتناع واستواء الثبوت والانتفاء عنده بحيث لا يتعين أحدهما، فسره الشارح بقوله: أي لا يمتنع من حيث العقل أي لا يحكم العقل بامتناع إثباته ولا بامتناع نفيه.

قوله: (حتى لو خلي العقل) أي عن جميع العوارض الغريبة مقارناً مع طبعه أي حقيقته، وترك مقارناً مع ما عنده من اللوازم لم يحكم هناك بنفي ولا إثبات، لأنه لما لم يحكم بامتناع الإثبات لم يحكم بالنفي ولما لم يحكم بامتناع النفي لم يحكم بالإثبات.

قوله: (مثل وجود إلخ) فإن صحة النقل تتوقف على صدق المخبر وهو يتوقف على ثبوت نبوته بإظهار المعجزة في يده، وهو يتوقف على وجود الصانع، وكونه عالماً حتى يخلق المعجزة على وفق دعواه، وكونه قادراً على خلق المعجزة، وكونه مريداً يختار لمن يشاء من عباده بالنبوة على ما نطق به قوله تعالى ﴿ولكن الله يمن على من يشاء من عباده﴾ [إبراهيم: ١١].

نزاع في كونه عقلياً فإن العصيان في اللغة ضد الطاعة، فلو أمر أحد غيره ولم يمتثل ذلك الغير لأمره يعد ذلك الغير الممتثل عاصياً، وإن لم يكن الآمر شارعاً، وقد يراد به استحقاق العقاب فهو حينئذ شرعي، فبالنظر إلى الأول عد صاحب المقاصد قولنا: كل واجب فتاركه عاص، مقدمة عقلية وبالنظر إلى الثاني عد الشارح قوله: وكل تارك المأمور به عاص مقدمة شرعية لا عقلية من المعنى الأول كما توهم، بل لأنه لو حمل عليه للغا الحمل، إذ يكون المؤدى تارك المأمور به تارك المأمور به، اللهم إلا أن يفرق بين ترك المأمور به، وترك نفس امتثال الأمر وإن تلازما.

قوله: (غير متوقفة على حدوث العالم) فيه أن صحة النقل تتوقف على القدرة والاختيار

يستدل على وجوده بإمكان العالم، ثم يثبت كونه عالماً ومرسلاً للرسل، ثم يثبت بإخبار الرسل حدوث العالم (و) نحو (الوحدة) فإن إرسال الرسل لا يتوقف على كون الإله واحداً، فجاز أن يثبت التوحيد بالأدلة السمعية (فهذا) المطلوب (يمكن إثباته بالعقل، إذ يمتنع خلافه عقلاً بالدليل) العقلي (الدال عليه و) يمكن أيضاً إثباته (بالنقل لعدم توقفه عليه) كما عرفت.

[المقصد الثامن: الدلائل النقلية هل تفيد اليقين]

(الدلائل النقلية هل تفيد اليقين) بما يستدل بها عليه من المطالب أو لا (قيل: لا) تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة (لتوقفه) أي توقف كونها مفيدة لليقين (**على العلم بالوضع**) أي وضع الألفاظ المنقولة عن النبي ﷺ، بإزاء

قوله: (بإمكان العالم) على ما هو طريقة المحققين من أن العالم ممكن موجود، وكل ممكن موجود لا بد له من فاعل واجب الوجود قطعاً للتسلسل دون الحدوث على ما هو طريقة جمهور المتكلمين.

قوله: (ثم يثبت كونه عالماً إلخ) اكتفى ها هنا على كونه عالماً مع أنه لا بد من إثبات كونه قادراً مختاراً، إما للإحالة على ما ذكر سابقاً، فحينئذ لا بد من إثبات قدرته وإرادته بدليل لا يتوقف على حدوث العالم على ما قرره المصنف في بحث قدرته تعالى وإرادته تعالى، وإما للإشارة إلى أن التحقيق أن ثبوت الإرسال لا يتوقف إلا على وجود الصانع، وعلمه فإن الفلاسفة قائلون: بالإرسال مع قولهم بإيجابه تعالى وعندي أن الحق ما أفاده المصنف من توقف صحة النقل على العلم بوجود الصانع بالنبوة فقط، فإن الجهال في زمن النبي كانوا يصدقونه في دعوى النبوة بعد ظهور المعجزة مع عدم علمهم بكونه تعالى عالماً قادراً مختاراً، نعم إن ثبوت النبوة في نفس الأمر متوقف على ذلك وأما العلم فكلا.

قوله: (لتوقفه إلخ) فإن إفادتها موقوفة على إرادة معانيها بالوضع فلا بد من العلم بها.

قوله: (على العلم بالوضع) أي الوضع الحقيقي بقرينة قوله: وعلى عدم التجوز يعني يتوقف على العلم بوضع الألفاظ، التي وقعت في الدليل النقلي للمعاني المفهومة منها، وإنما خص البيان بالألفاظ الحقيقية لأنها الأصل في الإفادة والمجازية متفرعة عليها.

حتى يثبت كونه تعالى مرسلاً للرسل، وإثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم، فصحة النقل يتوقف على الحدوث اللهم، إلا أن يقال: يكفي في إثبات النبوة والإرسال وجود الصانع، وعلمه ولا يخفى أنه مكابرة إذ كان لهم دليل على القدرة غير متوقف على الحدوث.

قوله: (لتوقفه على العلم بالوضع) لا يخفى أن العلم بالإرادة كاف إلا أنه لا يتم بدون العلم بالوضع، أما في الحقائق فظاهر، وأما في المجازات فلأنها بالانتقال من الموضوع له، ولك أن تقول: المراد من الوضع أعم من الشخصي والنوعي.

معان مخصوصة (والإرادة) أي وعلى العلم بأن تلك المعاني مرادة منه (والأول) وهو العلم بالوضع (إنما يثبت بنقل اللغة) حتى يتعين مدلولات **جواهر الألفاظ** (و) نقل (النحو) حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية (و) نقل (الصرف) حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات (**وأصولها**) أي أصول هذه العلوم الثلاثة (تثبت برواية الآحاد) **لأن مرجعها** إلى أشعار العرب، وأمثالها وأقوالها التي يرويها عنهم آحاد من الناس، كالأصمعي والخليل وسيبويه، وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ من العرب فإن امرأ القيس **قد خطئ** في مواضع عديدة مع كونه من أكابر شعراء الجاهلية (**وفروعها**) **تثبت** (**بالأقيسة** وكلاهما) يعني رواية الآحاد والقياس دليلان (ظنيان) بلا شبهة (والثاني) وهو العلم بالإرادة (يتوقف على عدم النقل) أي نقل تلك الألفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بإزائها في زمن النبي ﷺ إلى معانٍ

قوله: (جواهر الألفاظ) أي مادتها مع قطع النظر عن الصورة المخصوصة، بل في أي صورة كانت.

قوله: (وأصولها) أي ما يبتني عليها هذه العلوم الثلاثة، وهي الشواهد التي يبتني اللغة والنحو والصرف عليها.

قوله: (لأن مرجعها) أي ما يؤول إليه تلك الأصول ومجملها.

قوله: (قد خطئ) بصيغة المجهول من التخطئة، في بعض النسخ على صيغة المعلوم من الخطأ.

قوله: (وفروعها) أي ما يقاس على تلك الشواهد مما لا يستعمل في العلوم والمحاورات.

قوله: (تثبت بالأقيسة) أي الأقيسة الفقهية بجامع يستفاد من اللغة والنحو والصرف، أعني الاشتراك في الجوهر والهيئة التركيبية والأفرادية، ليس المراد من أصولها قواعدها الكلية، ومن الأقيسة الأقيسة المنطقية لأنه على هذا التقدير لا تكون ظنية الفروع إلا بظنية تلك الأصول، التي هي كبراها فلا يصح قوله وكلاهما ظنيان.

قوله: (وأصولها) يعني بالأصول ما وقع عليه التنصيص.

قوله: (وفروعها تثبت بالأقيسة) ثبوت الأصول والفروع للنحو والصرف ظاهر، وأما ثبوتها للغة فلأن ما ذكر في اللغة من بيان أن جواهر الحروف كالرجل مثلاً موضوع لذكر من بني آدم يتضمن دعوى أنه متى أريد استعماله الصحيح فيما وضع له حقيقة يستعمل لذكر من بني آدم، فهذه قاعدة وأصل يثبت بها الفروع وهي حكم الرجل في الاستعمالات الجزئية، وكذلك الكلام في التصرفات الواقعة في الألفاظ باعتبار معانيها المجازية، ثم المراد بالأقيسة الأقيسة الميزانية لا الفقهية، فظنيتها باعتبار ظنية ؛كبراها.

أخرى، إذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الأولى لا المعاني الأخرى التي نفهمها الآن منها، (و)، على عدم (الاشتراك) إذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغايراً لما فهمناه (و) عدم (المجاز) إذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي تبادر إلى أذهاننا (و) عدم (الإضمار) إذ لو أضمر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله، (و) عدم (التخصيص) إذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه (و) عدم (التقديم والتأخير)، فإنه إذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما أدركناه (والكل) أي كل واحد من النقل وأخواته (لجوازه) في الكلام بحسب نفس الأمر (لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن)، واعلم أن بعضهم أسقط الإضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان، وذكر النسخ وكأن المصنف أدرجه في التخصيص لأن النسخ على ما قيل: تخصيص بحسب الأزمان (ثم بعد) هذين (الأمرين) أعني العلم بالوضع **والعلم بالإرادة** **(لا بد من العلم** بعدم المعارض العقلي) الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي **(إذ لو وجد)** ذلك المعارض **(لقدم على الدليل النقلي قطعاً)**

قوله: (**بناء على دخوله إلخ**) ونظر المصنف أدق لأن الإضمار أعم مطلقاً من المجاز بالنقصان، لأنه يعتبر فيه تغيير الإعراب بسبب الحذف نحو ﴿واسأل القرية﴾ [يوسف: ٨٢]، بخلاف الإضمار نحو أن ﴿اضرب بعصاك الحجر فانفجرت﴾ [البقرة: ٦٠] أي فضرب فانفجرت وإنما لم يتعرض للمجاز بالزيادة نحو ﴿ليس كمثله شيء﴾ لأنه لا يفيد تغير المعنى فلا دخل له في عدم الإرادة.

قوله: (**والعلم بالإرادة**) أي بكونه مراداً بالنسبة إلى نفس الألفاظ بسبب ارتفاع الموانع المذكورة.

قوله: (**لا بد من العلم إلخ**) أي لا بد في إفادته اليقين بأنه مراد المتكلم من عدم المعارض، فلا يرد أنه بعد تعيين كونه مراداً لا يمكن تأويله، وإلا لم يكن مراداً فلا يكون له معارض عقلي للزوم كذب الشارع، لأن المراد بعدم العلم بكونه مراداً بالنظر إلى الألفاظ لا بد في كونه مراداً للمتكلم من العلم بعدم المعارض العقلي.

قوله: (**وعدم المجاز**) يشير إلى أن الكلام في الأدلة التي ألفاظها حقائق، ولك أن تقول: لا دليل إلا وبعض ألفاظه حقيقة، ثم إن المصنف لم يذكر الزيادة كقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١]، ولا اقسم ولئلا يعلم فكأنه أدرجها في المجاز على رأي البعض.

قوله: (**بناء على دخوله في المجاز بالنقصان**) لا يخفى أن بعض الإضمارات يمكن أن يدخل فيها نحو قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ دون بعض كقوله عزّ وجلّ: ﴿فارسلون. يوسف﴾ [يوسف: ٤٤و٤٥]، فالنظر نظر المصنف.

قوله: (**لقدم على الدليل النقلي قطعاً بأن يؤول النقلي إلخ**) فإن قلت: فسر الشارح التقديم

بأن يؤول الدليل النقلي عن معناه إلى معنى آخر، مثاله قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥] فإنه يدل على الجلوس، وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى، فيؤول الاستواء بالاستيلاء أو يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك، وإنما قدم المعارض العقلي على الدليل النقلي (إذ لا يمكن العمل بهما) بأن يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين (ولا بنقيضهما) بأن يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين (وتقديم النقل على العقل) بأن يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي (إبطال للأصل بالفرع) فإن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل، لأن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة، وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس إلا العقل، فهو أصل للنقل الذي تتوقف صحته عليه فإذا قدم النقل عليه، وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد أبطل الأصل بالفرع (وفيه) أي في إبطال الأصل بالفرع (إبطال للفرع) أيضاً، إذ حينئذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه، فلا يكون النقل مقطوع الصحة، فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته (وإذا أدى إثبات الشيء) وتصحيحه (إلى إبطاله) وإفساده (كان مناقضاً لنفسه) أي مستلزماً لنقيض نفسه ومنافياً لها (فكان باطلاً) ومحالاً إذ

قوله: (إذ لو وجد إلخ) لايخفى أن الكلام يتم بدون هذا البيان بأن يقال: لا بد من العلم بعدم المعارض وإلا تساقطا لامتناع الترجيح بلا مرجح، إلا أنه قصد إفادة أمر زائد على المقصود وهو أنه يقدم العقلي القطعي على النقلي عند التعارض.

بتأويل النقلي عن معناه إلى معنى آخر، ويؤيده مثاله ولا شك أن هذا لا يصح لأن الكلام بعد العلم بالوضع والإرادة قلت: هذا بناء على ظن السائل باحتمال المعارض العقلي وجريانه بعدهما، وسيحقق الشارح فيما سيأتي عدم الجريان حيث قال: وأما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فليس على الشارح لائمة، وقد يظن الاستبعاد للتأويل والتصرف في الكلام بضرب ما مع ثبوت الأمرين أعني العلم بالوضع والإرادة مثل الحمل على التمثيل أو الكناية، فإن المفردات الواقعة فيهما يراد بها معانيها الأصلية لكن إرادتها لإفادة المعاني الأخر، وانتقال الذهن منها إليها وحينئذ فلا اتجاه أيضاً لما يقال: من أنه إذا تعين المراد بأي وجه كان دل على انتفاء المعارض العقلي، وحصل العلم بعدمه وأنت خبير بأن المختار عند الشارح كما حققه في شرح المفتاح أن اللفظ في الكناية ليس بمستعمل في المعنى الأصلي، ولم يرد هذا المعنى معه وأن التمثيل مجاز في الهيئة التركيبية كما صرح به شرح التلخيص وغيره، فبعد العلم بالوضع والإرادة لا احتمال لها قطعاً.

لو أمكن لأمكن اجتماع النقيضين أعني نفسه ونقيضه، وإذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي، فقد تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب، لا يقال: جاز أن يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما بعينه، فلا يلزم شيء من تلك المحالات لأنا نقول: هذا منع لا يضر المعلل لأن وجود المعارض العقلي إذا أوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض، وهذا هو الوجه الذي كان المستدل بصدده وأيضاً التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلي القطعي، وحينئذ لا يبقى النقلي حجة قطعية يتوقف لأجلها في الدلائل العقلية القطعية **فقد ثبت أنه لا بد في** إفادة الدليل النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي (لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني، إذ الغاية عدم الوجدان) مع المبالغة الكاملة في تتبع الأدلة العقلية (وهو) أي عدم الوجدان (لا يفيد القطع) والجزم (بعدم الوجود) إذ يجوز أن يكون هناك معارض عقلي لم نطلع عليه (فقد تحقق أن دلالتها) أي دلالة الأدلة النقلية على مدلولاتها (يتوقف على أمور) عشرة (ظنية فتكون) دلالتها أيضاً (ظنية لأن الفرع) الموقوف (لا يزيد على الأصل) الذي هو الموقوف عليه (في القوة) والمتانة، وإذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل (والحق أنها) أي الدلائل النقلية (قد تفيد اليقين) أي في الشرعيات (**بقرائن مشاهدة**) من المنقول عنه (**أو متواترة**) نقلت إلينا تواتراً (تدل) تلك القرائن (على انتفاء الاحتمالات) المذكورة (فإنا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما) من الألفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة (في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة) لا شبهة في بطلانها، وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والأمر

قوله: (بقرائن مشاهدة) كما للحاضرين في صحبة النبي ﷺ.

قوله: (أو متواترة) كما للغائبين عنها في مثل الدلائل الدالة على فرضية الصلاة والصوم.

قوله: (فقد ثبت أنه لا بد إلخ) قد وقع في بعض النسخ قبيل هذا، وإذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي، فقد تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب، لا يقال: جاز أن يتوقف فيهما ولا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما بعينه، فلا يلزم شيء من تلك المحالات، لأنا نقول: هذا منع لا يضر المعلل لأن وجود المعارض العقلي، إذا أوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض، وهذا هو الذي كان المستدل بصدده، وأيضاً التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل العقلي القطعي، وحينئذ لا يبقى النقل حجة قطعية يتوقف لأجلها في الدلائل العقلية القطعية إلى ها هنا كلام ذلك البعض من النسخ.

واسم الفاعل وغيرها، فإنها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف إليه مما علم معانيها قطعاً، فإذا انضم **إلى مثل هذه الألفاظ قرائن مشاهدة أو منقولة تواتراً تحقق العلم بالوضع** والإرادة، وانتفت تلك الاحتمالات التسعة وأما عدم المعارض العقلي، فيعلم من صدق القائل، **فإنه إذا تعين المعنى وكان مراداً له** فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه (نعم في إفادتها اليقين في العقليات نظر **لأنه**) أي كونها مفيدة لليقين (**مبني على أنه هل** يحصل بمجردها) أي بمجرد الدلائل النقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقاً (الجزم بعدم المعارض العقلي و) أنه (هل للقرينة) التي تشاهد أو تنقل تواتراً (مدخل في ذلك) أي الجزم بعدم المعارض العقلي (وهما) أي حصول ذلك الجزم

قوله: (إلى مثل هذه الألفاظ) أي الألفاظ التي علم قطعاً استعمالها في معانيها المفهومة عنها من حيث جواهرها وهيئاتها.

قوله: (قرائن مشاهدة أو منقولة تواتراً) تدل على نفي تلك الاحتمالات.

قوله: (تحقق العلم بالوضع) أي بوضع تلك الألفاظ لتلك المعاني وإرادتها منها بالنظر إليها لا إرادتها بالنسبة إلى المتكلم.

قوله: (فإنه إذا تعين المعنى) بسبب كون اللفظ مستعملاً فيه قطعاً.

قوله: (وكان مراداً له) أي تعين كونه مراداً للمتكلم بواسطة القرائن المشاهدة، أو المتواترة الدالة على انتفاء الاحتمالات المذكورة، وكونه شرعياً أي مستفاداً من خطاب الشارع، إذ لو لم يكن مراداً له مع انتفاء قرينة دالة على عدم الإرادة كان ذلك إضلالاً لا إرشاداً.

قوله: (لأنه مبني على أنه هل إلخ) أي مبني على جواب هذا الاستفهام فإن كان حصول الجزم بعدم المعارض بمجرد الدلائل النقلية، وصدق قائلها من غير مدخلية للقرينة في ذلك كانت مفيدة لليقين في العقليات أيضاً للاشتراك في العلة وإن كان للقرينة مدخل في حصول الجزم بعدم المعارض لم تكن مفيدة لليقين في العقليات لعدم تحقق تلك القرينة فيها، بخلاف الشرعيات وحاصل الاعتراض ان هذا الفرق نظري، لان مدار الجزم المذكور على صدق القائل فإن كان مجزوماً به حصل الجزم بعدم المعارض فيهما وإلا فلا، وحاصل الجواب بيان الفرق بأن المراد بالشرعيات ما لا يدرك بدونه فإذا ورد الدليل النقلي فيما هو شرعي وكان هناك قرينة مشاهدة أو متواترة تنفي تلك الاحتمالات حصل الجزم بكون معناه مراداً للمتكلم قطعاً، وحصل الجزم يعدم المعارض إذ الحكم شرعي ليس للعقل طريق إلى إثباته ونفيه فإذا أخبر القائل الصادق بأحدهما بكلام لا يحتمل غير ذلك علم قطعاً ان الآخر منتف، وإلا لزم كذبه بخلاف الدليل النقلي الوارد فيما هو عقلي أي ما يكون للعقل طريق إلى إثباته ونفيه، فإنه يجوز ان يكون من الممتنعات فالقرائن المشاهدة والمتواترة الدالة على نفي تلك الاحتمالات لا تفيد الجزم بكون معناه مراداً للمتكلم، لاحتمال ان يعتمد المتكلم في عدم إرادته على قرينة كونه من الممتنعات العقلية فإنه

بمجردها، ومدخلية القرينة فيه مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه) أي النفي والإثبات فلا جرم كانت إفادتها اليقين في العقليات محل نظر وتأمل، فإن قلت: إن كان صدق القائل مجزوماً به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات، وإلا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما، قلت: المراد بالشرعيات أمور يجزم العقل بإمكانها ثبوتاً وانتفاء ولا طريق له إليها، والمراد بالعقليات ما ليس كذلك، **وحينئذ جاز أن يكون من الممتنعات** فلأجل هذا الاحتمال **ربما لم يحصل** الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات، وإن حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الأدلة العقلية في العقليات، فإنها بمجردها

أقوى القرائن، فالحاصل أنه إذا كان للقرينة مدخل في حصول الجزم بعدم المعارض لا يوجد في العقليات قرينة كذلك إذ من جملة القرائن الدالة على عدم الإرادة كونه من الممتنعات وهو يحتمل في العقليات كلها، فإن قيل: المفروض أن القرينة دالة على انتفاء الاحتمالات التسعة ومن جملتها المجاز فإذا انتفى المجاز تعين كون معناه الحقيقي مراداً للمتكلم، فيحصل الجزم بعدم المعارض العقلي وإلا لزم كذب القائل الصادق، قلت: قد عرفت أن المراد أنها تدل على انتفاء تلك الأمور بالنظر إلى نفس الألفاظ بأن ليس في اللفظ ما يدل على واحد من تلك الأمور، وهو لا يقتضي انتفاء التجوز مطلقاً لجواز وجود القرينة العقلية على عدم الإرادة كالامتناع فيما نحن فيه.

قوله: (ربما لم يحصل إلخ) زاد لفظ رب مع أن عدم حصول الجزم لأجل هذا الاحتمال دائم إشارة إلى كفايته فيما نحن بصدده، ويجوز أن تكون كلمة رب للتحقيق كما قالوا: في قوله تعالى: ﴿ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين﴾ [الحجر: ٢].

قوله: (وحينئذ جاز أن يكون من الممتنعات) فإن قلت: مقتضى هذا الكلام أن بعض العقليات التي يثبت إمكانها بالقاطع العقلي يفيد النقل فيها القطع، فما الفرق فيها حينئذ بينهما؟ قلت: كل الشرعيات يفيد الدليل النقلي المقارن للقرائن القطع فيه بخلاف كل العقليات، وأيضاً لا طريق للعقل في النقليات بخلاف العقليات الممكنة قطعاً، إذ ربما نجد دليلاً عقلياً على خلاف ما ورد به النقل، فتأول لكن هذا إنما يظهر إذا لم يثبت إمكانها بالدليل العقلي اليقيني بقي ها هنا بحث مشهور، وهو أن المبني لعدم المعارض العقلي في الشرعيات صدق القائل، وهو قائم في العقليات أيضاً وما لا يحكم العقل بإمكانه ثبوتاً، وانتفاء لا يلزم أن يكون من الممتنعات لجواز إمكانه الخالي من العقل، فينبغي أن يحمل كل ما علم أن الشرع نطق به على هذا القسم، لئلا يلزم كذبه وإبطال قطع العقل بصدقه فالحق أن النقلي أيضاً يفيد القطع في العقليات أيضاً، ولا يفيد ما ذكره الشارح ولا مخلص إلا بأن يقال: مراده أن النظر في الأدلة أنفسها والقرائن في الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض لأجل إفادته الإرادة من القائل

تفيد الجزم بعدم المعارض لأنها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها أو علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة، وحينئذ يتسحيل أن يوجد ما يعارضها لأن أحكام البديهة **لا تتعارض** بحسب **نفس الأمر** أصلاً كما مر، **وقد جزم** الإمام الرازي بأنه لا يجوز التمسك بالأدلة النقلية في المسائل العقلية، نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارة لإفادة اليقين كما في مسألة حجية الإجماع، وخبر الآحاد وأخرى لإفادة الظن كما في الأحكام الشرعية الفرعية.

قوله: (لا تتعارض في نفس الأمر) وإلا لزم تحقق النقيضين في نفس الأمر، وإنما قيد بذلك لأنها قد تتعارض عند العقل بناء على اشتباه الحكم البديهي بالوهمي.

قوله: (وقد جزم إلخ) وذلك لأن احتمال أن يكون للقرينة مدخل في الجزم المذكور كاف في عدم إفادة اليقين في العقليات، ولا يتوقف على الجزم به ثبوتاً. تم ما يتعلق بالموقف الأول بعون الله وحسن توفيقه.

الصادق جزماً وفي العقليات إفادته الجزم بعدمه محل نظر بناء على أن إفادته الإرادة محل له لا أنه بعد ما علم مراد الشارع يقيناً في العقلي والنقلي يحصل الجزم بعدم المعارض في الثاني دون الأول فإنه غير مسلم.

[الموقف الثاني: في الأمور العامة]

(أي ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض) فإما أن يشتمل الأقسام الثلاثة كالوجود والوحدة **فإن كل موجود وإن كان كثيراً له وحدة ما** باعتبار **وكالماهية والتشخص عند القائل** بأن الواجب له ماهية مغايرة

قوله: (كالوجود) أي المبحوث عنه في هذا الموقف وهو الوجود المشترك، فإن من أحكامه أنه مشترك معنوي فلا يرد أنه يجب التقييد ها هنا عند القائل باشتراكه احترازاً عن مذهب الأشعري، وإلا يحتاج إلى الاعتذار بأنه مما تفرد به الأشعري فلم يعتد به.

قوله: (فإن كل موجود إلخ) يريد أن شمول الوحدة للثلاثة لا يتوقف على وجود الواحد الحقيقي من الموجودات الثلاثة، فلو فرض انتفاؤه وأن كل موجود كثير فله وحدة اعتبارية، وهذا القدر يكفينا في شمولها للثلاثة وبما حررنا لك اندفع أن شمول الوحدة للثلاثة لا يتوقف على وجودها في كل موجود، إذ يكفي في ذلك تحققها في الواجب وفرد من الجوهر، وفرد من العرض وأن شمول الكثرة لكل موجود ينافي عدها مما يشمل الاثنين أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأن شمولها الفرضي للثلاثة لا ينافي اختصاصها بالاثنين في نفس الأمر.

قوله: (وكالماهية والتشخص عند القائل إلخ) أي الماهية والتشخص المبحوثان في الأمور العامة ليسا إلا ما يغاير الوجود حيث قالوا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة وأن

قوله: (كالوجود) لا يخفى أن كون الوجود من الأمور العامة إنما هو على القول بالوجود المطلق وإنما لم يقيد كما قيد في الماهية والتشخص لأن نفيه مما تفرد به الأشعري فلم يقيد به.

قوله: (فإن كل موجود وإن كان كثيراً له وحدة ما) فإن قلت: تعميم الكثرة لكل موجود ينافي عدها مما يشمل الاثنين فقط كما سيذكره الآن، قلت: التعميم فرضي وتلخيصه أن قوله وإن كان كثيراً معطوف على مقدر كما ذهب إليه البعض في مثله، والتقدير: إن لم يكن كثيراً له وحدة ما وبالجملة قولك أكرمك وإن أهنتني تعميم إكرامك لا يحقق إهانته فلا محذور، واعلم أن اعتبار الوحدة لكل موجود لا يحتاج إليه في بيان شمولها الأقسام الثلاثة، إذ يكفي تحققها في بعض من كل من الأقسام الثلاثة وإنما يحتاج إلى الاعتبار المذكور، إذا فسرت الأمور العامة بالأمور الشاملة لجميع الموجودات، أو أكثرها وعد الوحدة من القسم الأول والفرق بين هذا التفسير وتفسيرها بما لا يختص بقسم من أقسام الموجود بين كما يفهم من سياق كلامه في حواشي التجريد.

قوله: (وكالماهية والتشخص عند القائل إلخ) قيل عليه: إن تشخص الباري تعالى سواء كان عين ماهيته تعالى أو غيره فهو ثابت له تعالى، فيكون مطلق التشخص عاماً شاملاً له، وكذا

لوجوده وتشخص مغاير لماهيته، أو يشمل الاثنين منها كالإمكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة، والمعلولية فإنها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض

التشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود، فلا يكونان من الأمور الشاملة للثلاثة إلا عند القائل بالتغاير، فاندفع البحث المشهور من أن الماهية والتشخص يصدقان على الواجب سواء كان وجوده وتشخصه عين ماهيته أو غيرها، وأما ما قيل: في الجواب من أن الماهية تطلق على الحقيقة الكلية ولذا قيل: الماهية تدل على الكلية التزاماً وهي منتفية في الواجب، فليس بشيء لأن ذلك في الماهية بمعنى ما به يجاب عن السؤال بما هو وهو مصطلح المنطقيين دون بمعنى ما به الشيء هو هو المبحوث عنه في الأمور العامة، كيف ولو كان كذلك لما صح قولهم تشخص الواجب ووجوده عين ماهيته.

قوله: (والكثرة والمعلولية) فإن الواجب أعني ذاته تعالى لا كثرة فيه من حيث الأجزاء ولا من حيث الجزئيات والكثرة باعتبار الصفات ليست كثرةً في الواجب، وكذا الحال في المعلولية فإن المعلول على تقدير زيادة الوجود وجوده تعالى لا ذاته المقتضية له فتدبر، فإنه زل فيه الأقدام.

الكلام في الماهية سواء كانت عين وجوده أو لا وقد يقرر الاعتراض بعبارة أخرى، وهي أن القائل بأن ماهية الواجب تعالى عين وجوده وتشخصه هو الفلاسفة، وهم لا يقولون بعينية الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الأمور العامة، بل بزيادتهما، ويمكن أن يؤيد الاعتراض بأن الشارح عد الماهية في حواشي التجريد من الشاملة للكل كالوجود والجواب أن الماهية تطلق غالباً على الحقيقة الكلية، ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل على الكلية التزاماً، والتشخص عندهم هو المنضم إلى الماهية، ولذا صرحوا بأن التشخص غير الماهية، واستدلوا على ذلك وحكم المحققون بوجودية التشخص، واستدلوا بجزئيته من المعين الموجود في الخارج فعلى تقدير كون تشخص الباري عز اسمه عين ماهيته، وماهيته تعالى عين وجوده، لم يوجد فيه ما يصدق عليه مفهوم الماهية المطلقة، والتشخص المطلق اللذين هما من الأمور العامة؛ وهذا ظاهر، وما ذكره في حواشي التجريد مبني على إرادة الحقيقة من الماهية والحق أن الفرق بين الوجود والتشخص في كون الأول من الشاملة للثلاثة، ولو قيل: بكون وجود الباري تعالى عينه كما يدل عليه عدم التقييد هناك وعدم كون الثاني إلا على تقدير المغايرة خفي وسيرد عليك ما يفيدك بصيرة في المقام.

قوله: (وتشخص مغاير لماهيته) لكنه غير داخل في هويته إذ لا قائل بالتركيب فلا ينافي نفي الكثرة.

قوله: (والكثرة) أي بحسب الأجزاء أو الجزئيات، وأما كثرة الصفات على القول بها فلا معنى لعدها كثرة في الذات نفسها، ثم الحق أن الكثرة في جميع أفراد الجوهر والعرض مبني على أنه لا يوجد منهما فرد بسيط ذهناً وخارجاً، ولو أريد بالشمول مجرد وجود الوحدة لا الوجود في كل فرد لم يحتج إلى ذلك البناء.

قوله: (والمعلولية) فإن قلت: عد المعلولية مما يشمل الاثنين فقط لا يستقيم على أصل المتكلمين لأن وجوده تعالى زائد على ماهيته، ومعلول لها عندهم فقد تحقق المعلولية في

فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الأمور العامة، ويكون البحث عنها هاهنا على سبيل التبعية، وقد يقال الأمور العامة **ما يتناول المفهومات بأسرها** إما

قوله: (فعلى هذا إلخ) بيان للواقع واعتراض على المصنف بأنه يلزم أن يكون البحث عنها استطرادياً عنده، وهو لا يناسب جعله الموضوع المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية والأمور المذكورة داخلة فيه.

قوله: (لا يكون العدم إلخ) إذ لايوجدان في شيء منهما فضلاً عن الشمول أما في الواجب فظاهر، وأما في الجوهر والعرض فلأنهما عند المتكلمين عبارتان عن الحادث المتحيز بالذات، وعن الحادث القائم بالمتحيز بالذات على ما يجيء وما قيل: من أن الجوهر عبارة عن ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع والعرض عن ماهية إذا وجدت كانت في موضوع، فلا يكون الوجود معتبراً فيهما بالفعل، فيشملهما العدم ففيه أنه من مصطلحات الفلاسفة على أنه نص الشيخ بأن الوجود بالفعل معتبر في العرض عندهم، والتعميم في الجوهر لإدخال صور الجوهر لا لأن الوجود ليس بمعتبر فيه كيف وقد قسموا الموجود الممكن إلى الجوهر والعرض كما سيجيء.

قوله: (والقدم) بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فإنه مختص بالواجب لا يوجد في الجوهر والعرض والصفات القديمةخارجة عنهما لما عرفت من تعريفهما.

قوله: (المفهومات) أي الواجب والممتنع والممكن.

الواجب تعالى بمعنى أن وجوده من العلة، قلت بعد تسليم أن ليس المراد المعلولية للغير لا تعقل المعلولية في الواجب قطعاً لأن علة الاحتياج إلى العلة إما الحدوث أو الإمكان والمعلول على تقدير زيادة وجوده تعالى، هو الاتصاف بالوجود الذي هو ممكن بالنظر إلى نفسه لا نفس ذاته الذي هو الواجب، وسيصرح الشارح بهذا في المقصد الثالث في هذا الموقف، فبناء الجواب الثاني عليه لكن الكلام بعد على هذا الجواب محل تأمل، فتأمل.

قوله: (فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الأمور العامة) قد يمنع ذلك في العدم ويدعى أنه من الأحوال المشتركة بين الاثنين أعني الجوهر والعرض، إذ المراد بالجوهر ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، وكذا المراد بالعرض ماهية لو وجدت في الخارج كانت في موضوع، ويؤيد ذلك أن المصنف عنون الفصل الأول بالوجود والعدم معاً، وأنت خبير بأن الشيء إذا سلم اتصافه بالجوهرية أو العرضية حال العدم لم يكن الجوهر المطلق ولا العرض المطلق، من أقسام الموجود الخارجي بناء على ما هو الحق من وجوب كون القسم أخص من المقسم مطلقاً، بل قسمة ما هو الموجود منهما فلا يكون العدم من الأمور العامة قطعاً، إذ ليس يتحقق في موجود خارجي أصلاً فضلاً عن أن يوجد في أكثر من قسم منه، وأما القدم فإن أريد به القدم الذاتي فظاهر أنه ليس من الأمور العامة، وإن أريد عدم المسبوقية بالعدم فعدم عده منها مبني على أن الصفات ليست من الأعراض، إذ لو عدت منها وأريد بها هاهنا ما لا يقوم بنفسها كما ينبئ عنه حصرهم أقسام الموجود في الثلاثة سيما على القول ببقاء الأعراض كما يقول: بعض المتكلمين كان القدم المطلق من الأمور العامة بالتفسير المذكور.

قوله: (ما يتناول المفهومات بأسرها) وهذا هو المناسب بمعنى العموم وعموم الموضوع للموجود والمعدوم على ما اختاره المصنف.

على سبيل الإطلاق **كالإمكان العام** أو على سبيل التقابل بأن يكون هو مع ما يقابله متناولاً لها جميعاً، **ويتعلق بكل من** هذين المتقابلين غرض علمي **كالوجود والعدم**، وإنما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الأقسام الثلاثة (**إذ قد أوردنا** كلاً من ذلك) أي مما يختص بواحد منها (في بابه) **فلم يبق** إلا الأمور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة (وفيه) أي في هذا الموقف (مقدمة) **يجب** تقديمها على مباحث تلك الأمور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات إلى معروضاتها (ومراصد) خمسة مشتملة على مباحثها.

[المقدمة **في قسمة المعلومات**] **إلى معروضات الأمور العامة** وهي عند المتكلمين

قوله: (كالإمكان العام) والبحث عنه عبارة عن حمل عوارضه اللاحقة له باعتبار تحققه في أفراده من الإمكان الخاص والوجوب والامتناع، فيكون البحث عنها بحثاً عنه، فاندفع أنه لا بحث في الأمور العامة عن الإمكان العام.

قوله: (ويتعلق بكل من إلخ) قيد بذلك ليخرج كل مفهوم مع ما يقابله لشمولهما جميع المفهومات سواء لا يتعلق بشيء منهما غرض علمي، كالإنسان واللا إنسان أو يتعلق بأحدهما دون الأخر، كالوجوب واللاوجوب ومعنى تعلق الغرض العلمي به أن يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً، وإنما صرح باعتبار هذا القيد في هذا القسم مع أن اعتباره في جميع المباحث معلوم مما سبق في تعريف موضوع الكلام، ولذا لم يصرح به في التعريف المذكور في المتن ولا في القسم الأول من هذا التعريف دفعاً لتوهم أن تعلق الغرض العلمي بأحد المتقابلين كافٍ في عدهما من الأمور العامة.

قوله: (كالوجود والعدم) لا خفاء في أنه إما أن يتعلق بالعدم غرض علمي، فلا يصح تعريف المتن حيث يستلزم كون البحث عنه استطرادياً، أو لا يتعلق فلا يكون هذا التعريف صحيحاً.

قوله: (إذ قد أوردنا إلخ) أي قصدنا إيراده ويجوز أن يكون تصنيف مبحث الأمور العامة بعد تصنيف مباحث كل من ذلك.

قوله: (فلم يبق) أي في الإرادة.

قوله: (يجب إلخ) أي المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه المباحث الآتية.

قوله: (في قسمة المعلومات) الظاهر في تقاسيم المعلوم إذ التعدد في التقسيم لا في

قوله: (ويتعلق بكل الخ) قيد بهذا لأن الإطلاق يستدعي جواز عد كل من الأعراض الغريبة الخاصة من الأعراض الذاتية لشمولها مع مقابلها للمفهومات كلها إذ لا مخرج من النقيضين.

قوله: (في قسمة المعلومات) قيل: المقسم مفهوم المعلوم فالأولى أن يقال: في قسمة

أربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الأربعة وبيان ذلك أنه (إما أن يقال: بأن المعدوم ثابت أولا وعلى التقديرين إما أن تثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال أو لا فهذه أربعة احتمالات) ذهب إلى كلٍ واحد منها طائفة منهم. الاحتمال (الأول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة) أيضاً بينهما (وهو مذهب أهل الحق فالمعلوم) **أي ما من شأنه أن يعلم** (إما أن لا يكون له تحقق في الخارج) إنما اعتبر قيد في الخارج لأنهم لايقولون بالوجود الذهني (أو يكون والأول) هو (المعدوم) في الخارج (والثاني) هو (الموجود) فيه فهذه قسمة ثنائية **يتبعها ثلاثيتان ورباعية**.

المقسم، ولعله للتنبيه على أنه قسمة حاصرة لجميع أنواع المعلوم وأصنافها وأشخاصها بحيث لا يشذ بشيء منها عن هذه الأقسام ولك أن تقول: إن جميع المضاف إليه باعتبار حال المضاف كتثنيتها باعتبارها في قوله تعالى ﴿فكان قاب قوسين﴾ [النجم: ٩]، أي قابى قوس على ما في الصحاح.

قوله: (إلى معروضات الأمور العامة) قيد بذلك لأن له تقسيمات أخر كالتقسيم إلى تصوري وتصديقي وإلى بديهي وكسبي وإلى بسيط ومركب وإلى غير ذلك.

قوله: (أي ما من شأنه أن يعلم) فسر بذلك للتنبيه على أن المعلومية بالفعل ليست بمعتبرة في الموجود والمعدوم، حتى لو فرض عدم تعلق العلم كان موجوداً والمعدوم معدوماً لا لأنه يلزم خروج ما لا يتعلق به العلم بالفعل عن القسمين على ما وهم، لأنه يرد عليه أن المعلوم أعم مما يكون معلوماً للقوى العالية أو القاصرة، ومما لا يكون بالكنه أو بالوجه ولا شك في شموله لجميع المفهومات.

قوله: (يتبعها إلخ) باعتبار قسمة القسم الأول إلى قسمين أو القسم الثاني أو كليهما.

المعلوم بالأفراد، فإن قلت: المراد تقسيم المعلوم على المذاهب، فلذا جمعه قلت: الاختلاف في الأقسام لا في المقسم فلا وجه لجمع المقسم. ثم إن هذا التوجيه لا يتأتى في قول الشارح، وأما الحكماء فقالوا: في تقسيم المعلومات لا يقال: إضافة القسمة إلى المعلومات لأدنى تلبس اي القسمة إلى المعلومات كما في ضرب يوم الجمعة، لأن قول الشارح إلى معروضات الأمور العامة يأبى عنه، وقد يقال: في الجمع إشارة إلى أنه من تقسيم الكل إلى الأجزاء لا تقسيم الكلي إلى الجزئيات، فإن كل واحد منهما يقع في كلامهم ولك أن تقول: الجمع بناء على اشتماله على تقسيم أنواع المعلوم من الممكن والحادث وبالجملة فيه ملاحظة أقسام الأقسام.

قوله: (أي ما من شأنه أن يعلم) قيل: لا احتياج إلى هذا التفسير لأن كل شيء معلوم لله تعالى بالفعل وأجيب بأن فرقة من المتكلمين ينكرون شمول علمه تعالى على ما سياتي، فالتفسير المذكور ليصح التقسيم على رأي كل فرقة وأنت خبير بأن حمل المعلوم على معلوم الله تعالى، مما لا يتبادر إليه الأفهام وأيضاً قد تمنع تلك الفرقة المبطلة كون كل شيء من شأنه أن يعلم له تعالى، ولك أن تقول: لا احتياج إلى هذا التفسير وإن حمل على معلومنا لأن كل شيء معلوم

الاحتمال (الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة) أمر (حق) أي ثابت (وقال به القاضي) الباقلاني قولاً مستمراً (وإمام الحرمين منا) أي من الأشاعرة (أولاً) **فإنه رجع** عن ذلك آخراً وقال به بعض المعتزلة أيضاً (فالمعلوم) على رأيهم (**إما لا تحقق له**) **أصلاً** (وهو المعدوم أوله تحقق إما باعتبار ذاته) أي لا بتبعية الغير (وهو الموجود أو باعتبار غيره **أي**) **له تحقق** (**تبعاً** له وهو الحال **وعرفوه** بأنه **صفة لموجود** لا موجودة ولا معدومة، فقولنا صفة لأن الذوات) **وهي الأمور القائمة بأنفسها** (إما موجودة أو معدومة لا غير) إذ لا يتصور تحققها تبعاً لغيرها فلا تكون حالاً (و)

قوله: (فإنه رجع إلخ) النزاع في ثبوت الحال وعدمه معنوي يعني هل في المفهومات ما هو موجود تبعاً أولا، ولفظي في جعله قسماً على حدة وإدخاله في أحد القسمين مبني على تفسير الموجود، فالرجوع بالاعتبار الأول فلا يرد أنه إذا كان النزاع لفظياً لا معنى للرجوع، إلا ان يقال: بأنه لم يتفطن الراجع لكونه لفظياً وهو بعيد جداً.

قوله: (إما لا تحقق له أصلاً) أي لا أصالة ولا تبعاً قدم العدمي على الوجودي لكونه منقسماً إلى القسمين.

قوله: (أي له تحقق تبعاً) معنى التحقق الأصلي ان يكون التحقق حاصلاً للشيء في نفسه قائماً به كالحركة الذاتية، والتبعي ان لا يكون حاصلاً له بل لما تعلق به كالحركة التبعية، فلا يرد النقض الأعراض لأن لها تحققاً في أنفسها، ولا يلزم قيام التحقق الواحد بأمرين.

قوله: (وعرفوه) خرج من التقسيم تعريف الحال أنه معلوم يكون تحققه تبعاً لغيره، ولا خفاء في أن التعريفين متلازمان.

قوله: (صفة لموجود) سواء كان موجوداً قبل قيام هذه الصفة أو معه، فيدخل الوجود عند القائل بأنه حال.

قوله: (وهي الأمور القائمة بأنفسها) فالمراد بالصفة ما يكون قائماً بغيره بمعنى الاختصاص الناعت، فتدخل الأجناس والفصول في الأحوال، والأحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية والقادرية عند من يثبتها.

لنا بالفعل ولو بوجه ما، فإن قلت: تلك المعلومية بعد التوجه ولاتوجه في كل وقت فلا معلومية فيه قلت: لم لا يكفي في التقسيم المعلومية حال التوجه تأمل.

قوله: (يتبعها ثلاثيتان ورباعية) وجه التبعية أن هذه التقسيمات إما بجعل أحد قسمي التقسيم الأول الثنائي قسمين، أو بجعل كل قسم منه قسمين كما سيظهر.

قوله: (صفة لموجود) سواء كان موجوداً قبل قيام هذه الصفة به أو معه، فاندرج في التعريف نفس الوجود على القول بأنه حال.

قوله: (وهي الأمور القائمة بأنفسها) فإن قلت: تفسير الذوات بها يستدعي ظاهراً تفسير الصفات بالأمور القائمة بغيرها كما صرح به في تعريف العلم، فلا يتناول صفات المعدوم عند

قولنا: (لموجود لأن صفة المعدوم معدومة) فلا تكون حالاً (و) قولنا: (لا موجودة لتخرج الأعراض) فإنها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا: (ولا معدومة لتخرج السلوب) التي يتصف بها الموجود فإنها معدومة لا أحوال واعترض الكاتبي على هذا التعريف بأنه منقوض بالصفات النفسية، كالجوهرية والسوادية والبياضية فإنها عندهم أحوال حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها، والجواب أن المراد بكونه صفة للموجود أنه يكون صفة له في الجملة، لا أنه

قوله: (لأن صفة المعدوم إلخ) أي الصفة المختصة بالمعدوم، فلا ترد الأحوال القائمة بالمعدوم كالصفات النفسية عند من قال: بحاليتها لا يقال: إذا كانت صفات المعدوم معدومة فهي خارجة بقوله: ولا معدومة فيكون قوله لموجود مستدركاً، لأنا نقول: الاستدراك أن يكون القيد الأول مغنياً عن الآخر دون العكس، نعم يرد على من قال: إنها لا موجودة ولا معدومة قائمة بموجود، ويجاب بأن ذكره لكونه معتبراً في مفهوم الحال لا للإخراج.

قوله: (فإنها متحققة باعتبار ذواتها) وإن كانت تابعة لمحالها في التحيز.

قوله: (واعترض إلخ) مبنى الاعتراض حمل اللام في قوله لموجود على الاختصاص كما هو الظاهر، وحاصل الجواب حمله على مجرد الارتباط والحصول، فلا يضر حصوله للمعدوم أيضاً، إلا أنه لا يسمى حالاً إلا عند حصوله للموجود ليكون له تحقق تبعي في الجملة، فالصفات النفسية للمعدومات ليست بأحوال إلا إذا خرج تلك المعدومات فحينئذ تكون أحوالاً.

المتكلمين المفسرين للقيام بالغير بالتبعية في التحيز إلا عند أبي يعقوب الشحام، وأبي عبد الله البصري من المعتزلة القائلين بتحيز المعدوم كما سيأتي، فالتفسير الصحيح للذات ما لو قام قام بنفسه، وللصفة ما لو قام قام بغيره قلت: المفسر بالتبعية في التحيز قيام الأعراض لا مطلقه، فإن القائم بنفسه مطلقاً، وهو المستغني عن محل يقومه والقائم بغيره هو المحتاج إلى ذلك المحل فلا محذور.

قوله: (وقولنا لموجود لأن صفة المعدوم معدومة) أي صفة المعدوم دائماً معدومة فلا ينافي ما سيجوزه من كون الحال صفة المعدوم في الجملة، فإن قيل: لما جاز قيام الحال في المعدوم في الجملة فلم لايجوز قيام ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم دائماً، أجيب بأنه: إذا قام بالمعدوم دائماً لم يتصور له تحقق تبعي حتى يصير واسطة لعدم تحقق متبوعه، فإن قلت: إذا كانت صفة المعدوم معدومة يلزم استدراك القيد المذكور أعني لموجود إذ يغني عنه قوله: ولا معدومة قلت: لا نسلم الاستدراك فإن القيام بالموجود معتبر في مفهوم الحال، وكذا ذكر الصفة أيضاً مع أن الذوات تخرج بقوله لا موجودة ولا معدومة كما صرح به، وانفهام هذا المعنى من قوله ولا معدومة التزامي مهجور في التعريفات، وبالجملة قيود التعريف ربما يراد بها تحقيق الماهية لا الاحتراز، وإلا لكان ذكر الحيوان في تعريف الإنسان مستدركاً. غاية ما في الباب أنها بعد ما يذكر لتحقيق الماهية قد يخرج أشياء يخرج بدونها أيضاً فيسند إليها إخراجها وهذا

يكون صفة له دائماً هذا على مذهب من قال: بأن المعدوم ثابت ومتصف بالأحوال حال العدم، وأما على مذهب من لم يقل **بثبوت المعدوم** أو قال به، ولم يقل باتصافه بالأحوال فالاعتراض ساقط من أصله. الاحتمال (الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب أكثر المعتزلة فالمعلوم) على رأيهم (إما لا تحقق له **في نفسه**) **أصلاً** (**وهو المنفي**) **المساوي للمتنع** (أو له تحقق) في نفسه **بوجه ما** (وهو الثابت) المتناول للموجود والمعدوم والممكن ثم قسموا المعلوم تقسيماً آخر فقالوا: (وأيضاً فإما أن **لا كون له** في الأعيان وهو المعدوم) ممكناً كان أو ممتنعاً (أو له

قوله: (**في نفسه أصلاً**) أي في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر قيد بذلك لأن المنفي له تحقق اعتباري بطريق التشبيه والتنظير على ما سيجيء نقلاً عن الشفاء أن المستحيل لا تحصل له صورة في العقل أي ليس لنا سبيل إلى إدراكه في نفسه، بحيث يحصل منه صورة هي نفسه، فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين أو الضدين، فتصوره إما على سبيل التشبيه أو التمثيل إلى آخره.

قوله: (**وهو المنفي المساوي للممتنع**) إن أريد بالممتنع أعم من أن يكون امتناعه باعتبار نفسه، أو باعتبار التركيب كان المنفي مساوياً للممتنع لشموله المركبات الخيالية أعني ما تكون أجزاؤه ممكنة، وامتناعها باعتبار التركيب بناء على ما قالوا: إن التركيب لا يتصور حال العدم، وإن الثابت حال العدم إنما هو البسائط وإن أريد به مايكون امتناعه باعتبار نفسه، كان المنفي أعم منه، وكلا الإطلاقين واقع في كلامهم كما لا يخفى على المتتبع فافهم فإنه مما تحير فيه الأفهام.

قوله: (**بوجه ما**) سواء كان كوناً أو ثبوتاً.

قوله: (**لا كون له**) الكون يرادف الوجود عندهم والتحقق أعم منه.

ظاهر، ولكن حق العبارة حينئذ أن يقال: فقولنا صفة يخرج الذوات ولموجود صفة المعدوم لأن قوله لأن الذوات ولأن صفة المعدوم يشعر بأن الغرض الأصلي من ذكرهما الاحتراز على أن صفة المعدوم، وإن كانت معدومة إلا أن صفة ما ليس بموجود ولا معدوم لا يظهر خروجها عند غير القائل بحاليتها إلا بالقيد المذكور.

قوله: (**والجواب أن المراد إلخ**) قيل: الممكنات حادثة عندهم فقبل الحدوث لا يصدق تعريف الحال على الجوهرية مثلاً قلنا الظاهر أنهم لا يقولون بالحال قبل وجود الموصوف لما مر فالجوهرية قبل وجود جوهر ما في العالم لم يكن حالاً ثم صارت حالاً بعد وجوده نعم هذا الجواب إنما يتم إذا لم يقولوا بالحالية في جنس لا وجود لشيء من أفراده في الخارج فتأمل.

قوله: (**بثبوت المعدوم**) فإنه لا يقول باتصاف المعدوم بشيء إذ الموصوفية تقتضي نوع ثبوت للموصوف عنده.

قوله: (**وهو المنفي المساوي للممتنع**) فيه بحث لأن الخياليات الممكنة غير ثابتة عندهم كما سيأتي، فلا معنى لجعل المنفي مساوياً للممتنع إلا أن يراد بالممتنع أيضاً ما لا ثبوت له، وهو اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم.

كون) فيها (وهو الموجود والمنفي) عندهم (أخص) مطلقاً (من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه) أي المعدوم (وأنت تعلم أن نقيض الأخص) مطلقاً (أعم) مطلقاً (من نقيض الأعم فيكون الثابت) الذي هو نقيض المنفي (أعم من الموجود) الذي هو نقيض المعدوم (لصدقه عليه) أي لصدق الثابت على الموجود (وعلى المعدوم الممكن) فقد ذكر على رأي هؤلاء تقسيمين، لكن الأقسام عندهم في الحقيقة ثلاثة هي المنفي والثابت الموجود، والثابت الذي هو المعدوم الممكن، **وأما المعدوم مطلقاً** فهو راجع إلى المنفي، والمعدوم الممكن فلا يكون قسماً رابعاً، وكأنه لم يقسم الثابت على رأيهم إلى الموجود والمعدوم كما فعله غيره، لئلا يتوهم من إطلاق المعدوم على المنفي كون قسيم الثابت قسماً منه، لكنه مندفع **بأن قسم الثابت** هو المعدوم الذي له ثبوت أعني المعدوم الممكن، وذلك لا يطلق على المنفي، وإنما يطلق عليه المعدوم مطلقاً، وليس قسماً من الثابت **حقيقة**. الاحتمال (الرابع المعدوم ثابت والحال حق) أيضاً (وهو قول بعض المعتزلة) من مثبتي الأحوال (**فيقول: الكائن في الأعيان إما**) أن يكون له كون (**بالاستقلال** وهو الموجود أو) يكون له كون (بالتبعية وهو الحال فيكون) الحال الذي هو قسم من الكائن في الأعيان (أيضاً قسماً من الثابت) كما أن الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه (وغيره) أي غير الكائن في الأعيان هو (المعدوم فإن كان له تحقق) وتقرر (في نفسه فثابت وإلا فمنفي) فالأقسام أربعة، فظهر أن الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب أموراً ثلاثة الموجود، والحال والمعدوم الممكن، وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم والممكن فقط، وعلى الثاني يتناول الموجود

قوله: (وأما المعدوم مطلقاً) الخارج عن القسمة الثانية.

قوله: (بأن قسم الثابت إلخ) بناء على أن المقسم معتبر في الأقسام.

قوله: (حقيقة) وإن جعل قسماً منه ظاهراً حيث قسم الثابت إلى الموجود والمعدوم من غير تقييده بالممكن.

قوله: (فيقول الكائن إلخ) أي يقول ذلك البعض بعد تقسيم المعلوم إلى الكائن، وغير الكائن إلخ فيقسم كلاً منهما إلى قسمين، فلا يرد أن هذا ليس تقسيماً للمعلوم.

قوله: (الكائن في الأعيان إما بالاستقلال إلخ) فإن قلت: قد مر أن الكلام في تقسيم المعلومات فيجب أن يجعل المقسم مفهوم المعلوم، ولم يجعل هاهنا قلت: لو سلم الوجوب فهو في قوة قولنا المعلوم: إما كائن أو غير كائن، والكائن كذا وكذا إلخ وإنما لم يصرح به اعتماداً على السياق.

والحال فقط، وأما المعدوم ففي المذهبين الآخرين يتناول شيئين المنفي أي الممتنع والمعدوم الممكن، وفي المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الأول الذي يرادف فيه الثابت الموجود أيضاً (وأما الحكماء فقالوا) في تقسيم المعلومات (**ما يمكن أن يعلم**) **ولو باعتبار** (إما لا تحقق له بوجه) من الوجوه (وهو المعدوم، وإما له تحقق ما هو الموجود، **ولا بد** من انحيازه بحقيقة) أي لا بد من أن ينفرد الموجود وينحاز **ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو** (فإن انحاز مع ذلك) عن غيره (بهوية

قوله: (ما يمكن أن يعلم) لا يكون تعلق العلم به ممتنعاً، وقد عرفت فائدة هذا التعميم في قولنا: ما من شأنه أن يعلم.

قوله: (ولو باعتبار) فيه دفع لما يرد على التقسيم من أن المعلوم المطلق يمتنع علمه، إذ لو علم لكان له تحقق ذهني، وقد جعل قسماً مما يمكن علمه فقد جعل قسيم الشيء قسماً منه، وحاصل الدفع أنه معلوم باعتبار وصف كونه معدوماً مطلقاً داخل في المقسم، وإن كان مما يمتنع علمه نظراً إلى ذاته فهو يكون فرداً للموجود الذهني باعتبار العارض مقابل للموجود باعتبار ذاته ولا استحالة فيه.

قوله: (ولا بد إلخ) لأن المفروض له تحقق ما.

قوله: (ما يمكن أن يعلم إلخ) المعدوم المطلق ليس بمعلوم بالفعل عندهم لقولهم: بالوجود الذهني خلافاً للمتكلمين، فلذا قال: هاهنا ما يمكن أن يعلم، وقال: ثمة في المعلوم.

قوله: (ويمتاز عن غيره بحقيقية يكون بها هو هو) إن ثبت أن في كل فرد حصة من الماهية مغايرة لحصة فرد آخر، فعموم الغير ظاهر وإن لم يثبت فالمراد بالغير هو كل ما عداه من الأنواع وأفرادها، وأما امتيازه عن سائر أفراد نوعها فهو إما بالهوية فقط، أو بمجموع الهوية والحقيقة، إذ المراد بالحقيقة ما يعم الهوية كما سيجيء عن قريب.

قوله: (فإن الذهن لا يدرك إلا أمراً كلياً) فيه بحث لأنه إن أريد بالذهن ما يعم النفس الناطقة وآلاتها كما يدل عليه ما سيذكره من أن الجزئيات المدركة بالحواس موجودات ذهنية أي في تحققها الحسي، أو خص الذهن بالنفس وعمم الإدراك لما يكون بواسطة الارتسام في الآلات لم يستقم حصر مدرك الذهن في الكلي، وإن أراد بالنفس النفس الناطقة وبالإدراك الإدراك بلا واسطة أعني إدراك ما ارتسم فيها أنفسها، فهذا الحصر وإن صح بناء على أن المدرك للكليات والجزئيات، وإن كان هو النفس الناطقة على المختار إلاأن ارتسام الجزئيات المادية في آلاتها وأما الجزئيات الغير المادية فهي، وإن كانت بحيث لا مانع من ارتسامها في النفس المجردة لكن الظاهر أن ارتسامها فيها أيضاً على وجه كلي، لكن لا ينحصر الموجود في القسمين، وكذا إذا خص الذهن بالنفس وبنى الكلام على المذهب المزيف، وهو أن مدرك الجزئيات هو الآلات لا النفس بواسطتها اللّهم إلا أن يختار الأول، ويقال: حصر مدرك الذهن في الكليات إضافي بالنسبة إلى جزئي انضم هويته إلى ماهيته في تحققه الإدراكي أي يكون ابتداء وجود تلك الهوية في هذا التحقق ولعل هذا من جملة وجوه التعسف الذي صرح به.

شخصية) يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين (فهو الموجود الخارجي وإلا فهو الموجود الذهني) **فإن الذهن لا يدرك إلا أمراً كليا**، فالموجود فيه لا ينحاز عن غيره **إلا بحسب الماهية الكلية** بخلاف الموجود الخارجي، فإنه ينحاز عن غيره بماهية كلية وتشخص **ورد ذلك بأن الواجب تعالى** موجود خارجي، وليس له تشخص يغاير حقيقته حتى ينحاز بهما معاً عن غيره، **وبأن الجزئيات المدركة بالحواس** المرتسمة في القوى الباطنة منحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معاً، وليست موجودات خارجية **بل ذهنية**، وقد يجاب بأن الواجب سبحانه شيء واحد في حد ذاته **إلا أن ذلك الشيء يسمى حقيقة** من حيث أن الواجب به هو هو، ويسمى تشخصاً من حيث أنه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد انحاز الواجب بحقيقة وهوية شخصية **متغايرتين اعتباراً**،

قوله: (ورد ذلك إلخ) يعني أن المستفاد المذكور أن كل موجود خارجي، فهو ممتاز في الحقيقة والهوية والموجود الذهني ممتاز بالحقيقة دون الهوية، وكلا الحكمين باطلان.

قوله: (بل ذهنية) فإن الموجود الذهني عندهم ما حصل في القوى العالية، أو في القوى القاصرة في نفسها، أو في آلاتها على ما يسوق إليه دلائل الوجود الذهني، وبهذا ظهر فساد التعليل المذكور بقوله فإن الذهن لا يدرك إلا أمراً كلياً.

قوله: (متغايرتين اعتباراً) فالمراد بقوله: بهوية أعم من هوية متغايرة للحقيقة بالذات أو بالاعتبار.

قوله: (إلا بحسب الماهية الكلية) قيل: الصور الذهنية تمتاز عن غيرها بماهية، وتشخص عارض ذهني لأنها صور شخصية حالة في نفس شخصية فلها هوية شخصية ينحاز بها أيضاً، فلا يستقيم الحصر أجيب بأن الهوية إنما تطلق على التشخص الخارجي سواء حصل في المشاعر أيضا أم لا، ولو سلم عمومها في حد ذاتها فمرادنا ذلك بقرينة المقام فلا إشكال فتأمل.

قوله: (ورد بأن الواجب تعالى إلخ) وكذا التعيينات فإنها موجودات خارجية عند الفلاسفة، وليس لها تشخصات تغاير حقائها كما يشار إليه في بحث التعين.

قوله: (وبأن الجزئيات المدركة بالحواس) الكلام في تحققها الحسي لا الخارجي، إذ لا شبهة فيه فإن قلت: الجزئي المدرك بالحواس يصدق عليه في تحققه الحسي أنه موجود خارجي، لأنه عرض قائم بقوة جسمانية قلت: لو صح الوجود الخارجي بهذا الاعتبار لكان الصور الذهنية أيضاً موجودات خارجية، وبالجملة المراد بالموجود الخارجي الموجود في الخارج عن المشاعر أي القوى الدراكة فلا إشكال.

قوله: (إلا أن ذلك الشيء يسمى حقيقة إلخ) اكتفي هاهنا بالمغايرة الاعتبارية ولم يكتف بها في صدر الموقف، ولذا لم يجعل الماهية ولا التشخص مشتركة بين الثلاثة ولعل هذا مجرد نقل كلام الغير وسيحكم بأنه تعسف.

وذلك كافٍ لنا فيما نحن بصدده **وبأن المدرك بالحواس** لا ينحاز في تحققه الذهني **بماهية وهوية، تنضم إليها في هذا التحقق بل المنحاز في الخارج بماهية وهوية شخصية**

قوله: (وبأن المدرك بالحواس إلخ) يعني أن المراد بالانحياز بالماهية والهوية الانحياز في ذلك التحقق كما هو السابق إلى الفهم، فالمنفي بقوله وإلا الانحياز بهما في ذلك التحقق، وهو أعم من أن لا يكون الانحياز بالهوية أصلاً كما في الكليات، أو يكون لكن لا في ذلك التحقق كما في الجزئيات المدركة بالحواس، فإنها وإن كانت منحازة بهما لكن لا في هذا التحقق الحسي، بل في التحقق الخارجي وأما انحيازها بالهويات المنضمة إليها باعتبار ارتسامها في حواس جزئية، فهو انحياز للصور العلمية، وهي موجودة في الخارج وليست بموجودات ذهنية إنما الموجود الذهني هي المعلومات، أعني تلك المدركات الجزئية مع قطع النظر عن قيامها بالمحال، وتفصيله أن هاهنا معلوماً هو موجود ذهني وعلماً هو موجود خارجي من قبيل الكيفيات النفسانية والتمايز بين المعلوم والعلم على التحقيق بالاعتبار، فالمعنى الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن قيامه به معلوم وموجود ذهني، وباعتبار قيامه به علم وموجود خارجي فتدبر، فإنه قد زل فيه أقدام الناظرين.

قوله: (بماهية وهوية تنضم إليها إلخ) إشارة إلى أن التشخص منضم إلى الماهية في الخارج، ولذا لا يحمل عليه وقالوا: إن الماهية إن اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في فرد وإلا يعلل تشخصها بموادها وأعراض تكتنف بها، وما قيل: إن التعين أمر انتزاعي فهو مختار المتأخرين القائلين بعدم وجود الطبائع في الخارج، وإن أريد بالانضمام أعم من التحقيقي والانتزاعي يشمل المذهبين.

قوله: (بل المنحاز في الخارج بماهية وهوية إلخ) ليس المراد أن الموجود في الخارج منحاز بماهية وهوية تنضم إليها في التحقق الخارجي بخلاف الموجود الذهني كما يتبادر من سياق كلامه، إذ لا انضمام في الخارج فإن الهوية متحدة مع الماهية في التحقق الخارجي كما سيأتي، ولذا لم يصرح بالانضمام فيه بل المراد أن الموجود الخارجي ينحاز في تحققه الخارجي بماهية وهوية ابتداء حصولها في ذلك التحقق، بخلاف الجزئيات المرتسمة في الحواس فإن ابتداء حصول هوياتها ليس في هذا التحقق، بل كانت متحققة في تحققها الخارجي، فارتسم المجموع في الحس ولك أن تكتفي بالمغايرة الاعتبارية في اعتبار الانضمام الخارجي، فإن قلت: هذا الجواب لا يتم في المخيلات الصرفة كمربع مجنح بمربعين، فإن شخصيته بحسب الذهن فقط، قلت: لا شخصية ولا هوية هناك فإن الشيء إذا لم يرتسم في الخيال من طرق الحواس لا يكون إلا كلياً، وهو ظاهر بالتأمل الصادق، فإن قلت: يصدق على تلك الجزئيات أنها منحازة بماهية وهوية تنضم إليها في تحققها الذهني وهي التشخص الذهني العارض في الذهن، فالسؤال باق قلت: قد سبق أن المراد بالهوية هو التشخص الخارجي سواء حصل في الذهن أيضاً أم لا، وإلا فالماهية الكلية الذهنية أيضاً منحازة بماهية وهوية على أنه قد يدعي أن ذلك التشخص

انحاز في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص إلى ماهيته **والفرق ظاهر بالتأمل الصادق**، فيصدق عليه أنه منحاز عن غيره بحقيقته، **فإن الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات** أيضاً، **وكل ذلك تعسف** والأظهر أن يقال: الموجود إما أن يكون وجوده **أصلاً**، **يترتب عليه آثاره** ويظهر منه أحكامه فهو الموجود الخارجي والعيني أولا، وهو الموجود الذهني **والظلي** (والموجود في الخارج إما أن لا يقبل العدم لذاته وهو

قوله: (والفرق ظاهر بالتأمل الصادق) لا بد من التأمل الصادق حتى لا تلتبس الجزئيات المدركة وإدراكاتها، وخلاصة الفرق أن ماله تحقق في الجملة إن انحاز بالحقيقة الجزئية أو الكلية، والتشخص العارض له في هذا التحقق، فهو الموجود الخارجي وإن انحاز بالحقيقة فقط أي من غير انضمام التشخص إليه في هذا التحقق فهو الموجود الذهني، سواء كان منحازاً بالحقيقة فقط أو بالحقيقة والهوية معاً لكنه في غير هذا التحقق.

قوله: (تعسف) لا تعسف فيه إلا تعميم الهوية وتخصيص الانحياز بكونه في ذلك التحقق، وأنت خبير بأنهم يرتكبون لتصحيح المقاصد ما هو أبعد من هذا.

قوله: (أصيلاً) أي ذا أصل وعرق.

قوله: (يترتب عليه آثاره) سواء كان ذلك الترتب في الذهن، أو في خارجه فيشمل الكيفيات النفسانية التي تترتب عليها آثارها في الذهن، كالعلم والمراد بالآثار الآثار المطلوبة منه أي التي يطلب كل أحد تلك الآثار منه، والأحكام المعلوم اتصافه بها لكل أحد كالإحراق والاشتعال والطبخ من النار، فلا يرد أن الموجود الذهني أيضا له آثار يترتب عليها وهي المعقولات الثانية لأن المراد عدم ترتب تلك الآثار عليه لا عدم ترتب الآثار المختصة مطلقاً كما يشير إليه الشارح في بحث الوجود الذهني، ولا حاجة إلى التزام أن الآثار الذهنية مشتركة في الموجودات الذهنية، ولا إلى أن المراد كونه فاعلاً لتلك الآثار فإن كل ذلك دعوى لا طريق إلى إثباتها.

قوله: (والظلي) تشبيهاً له بالظل في كونه تابعاً للآخر.

الذهني مشترك بين الماهية الشخصية هذه، والنوعية الكلية فلا اعتبار له في ذلك الانحياز وإن كان محل نظر.

قوله: (فإن الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات) فإن قلت: هذا مسلم لكن الحقيقة التي حكم عليها بانحياز الموجود بها هي الكلية، قلت: لا نسلم ذلك إذ لا ضرورة في أصل التقسيم داعية إلى تقييدها بالكلية، بل المراد أن كل ماله تحقق ما منحاز عن غيره لما يصدق عليه الحقيقة مع قطع النظر عن كليتها، وجزئيتها فإن انحاز بما يصدق عليه الهوية أيضا فخارجي، وإلا فذهني وأما ما ذكره الشارح أولا من أن الموجود الذهني لا ينحاز عن غيره إلا بحسب الماهية الكلية فهو سوق الكلام على الظاهر المتبادر، والجواب عدول عن الظاهر وتعميم للحقيقة فتأمل.

قوله: (وكل ذلك تعسف) ألا يرى إلى ما ارتكبنا لتصحيحه من التكلفات مع أن الكلام بعد محل تأمل.

الواجب **لذاته أو يقبله** وهو الممكن لذاته) فتقييد الواجب بقوله: لذاته احتراز عن الواجب بغيره، وتقييد الممكن بذلك **ليس احترازاً عن شيء إذ لا ممكن بالغير**، بل هو رعاية للموافقة وإظهار لكون الإمكان مقتضى الذات كالوجوب (وهو) أي الممكن لذاته (إما أن يوجد في موضوع أي في محل **يقوم**) ذلك المحل (ما حل فيه وهو العرض أولا) يوجد في موضوع (وهو الجوهر) سواء لم يوجد في محل، أو وجد في محل **لا يكون موضوعاً** (فقولنا: يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة **لكنه**) أي ذلك المحل الذي هو المادة (**غير مقوم لما حل فيه**) وهو الصورة (**فإن المادة** هي المتقومة بالصورة عندهم) كما ستعرفه (فالصورة جوهر) مع كونها حالة في محل (فالمحل أعم من المادة) لصدق المحل على الموضوع أيضاً (والحال

قوله: (لذاته) قيد للنفي لا للمنفي أعني قبول العدم احتراز عن الممكن الموجود، فإن عدم قبوله العدم لغيره أعني العلة.

قوله: (أو يقبله) أي العدم أو العدم لذاته رعاية للموافقة، إذ لا قبول للعدم بمعنى الصلاحية له لغيره وإن كان بمعنى الاتصاف لغيره.

قوله: (إذ لا ممكن بالغير) أي بسبب الغير وإلا لكان في ذاته واجباً أو ممتنعاً، فيلزم الانقلاب وأما الممكن بالقياس إلى الغير فمتحقق، كالواجب تعالى فإنه ممكن بالقياس إلى ما سواه إذ لا يقتضي شيء منه وجود الواجب ولا عدمه.

قوله: (يقوم) أي يكون له مدخل في قوامه ووجوده.

قوله: (لا يكون موضوعاً) أي مقوماً بل متقوماً.

قوله: (فإن المادة إلخ) لما تبين في محله أن الصورة علة وجود الهيولى، والهيولى يحتاج إليها في تشخصها لا في وجودها على ما قالوا: تصورت فوجدت ووجدت فتصورت أي تصورت الهيولى بصورة ما، فوجدت في الخارج بصورة شخصية فافهم فإنه مما خفي على بعض الناظرين.

قوله: (ليس احترازاً عن شيء إذ لا ممكن بالغير) فيه بحث لأن الإمكان بمعنى سلب الضرورة الوصفية والوقتية جميعاً، ليس منشأه الذات بل غيره، ولذلك يحدث ويزول غايته أن كل ممكن بالغير بهذا المعنى ممكن بالذات، وهذا لا يضر في الحمل على الاحتراز فتأمل.

قوله: (لكنه غير مقوم لما حل فيه) ليس المراد بالتقويم هاهنا المعنى المصطلح أعني الدخول في الماهية بل كون المتقوم بحيث لا يحصل بدون المقوم، ففيه بحث لأن التقويم هاهنا من الجانبين فإن كلاً من الهيولى والصورة لا يوجد بدون الآخر، فالأولى أن يقول: أي في محل يقوم ما حل فيه وحده أي دون عكسه فإن الموضوع قد يخلو عن الأعراض كلها كما سيذكره الشارح في تحقق عدم وقوع الحركة في مقولة الجوهر فليتأمل.

أعم من الصورة) لصدق الحال على العرض أيضاً **والموضوع والمادة متباينان** مندرجان تحت المحل اندراج الأخص تحت الأعم، وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك (**وقال المتكلمون**: الموجود أي في الخارج إذ لا يثبتون) الموجود (الذهني إما أن لا يكون له أول أي **لا يقف وجوده** عند حد يكون قبله) أي قبل ذلك الحد (العدم وهو القديم أو يكون له أول) أي يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم (وهو الحادث والحادث إما متحيز) بالذات (أو حال في المتحيز) بالذات (أو لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز) بالذات (هو الجوهر ونعني به) أي بالمتحيز بالذات (المشار إليه) **أي الذي يشار إليه** (بالذات إشارة حسية بأنه هنا أو هناك) اعتبر قيد بالذات احترازاً عن العرض، **فإنه قابل** للإشارة على سبيل التبعية، وقيد الإشارة بكونها حسية **لأن المجردات على تقدير وجودها** قابلة للإشارة العقلية (والحال في

قوله: (والموضوع والمادة متباينان) لاعتبار التقوم في نفسه في الموضوع، واعتبار عدمه في المادة فما قيل: إنه إنما يتم إذا لم يكن عرض حالاً في المادة وهو غير ظاهر، ليس بشيء لأنه إذا لم تكن في نفسها متقومة، كيف يتصور حلول العرض فيها؟

قوله: (أي لا يقف وجوده إلخ) لم يقل: لا يكون وجوده مسبوقاً بالعدم زماناً لأنه يشعر بقدم الزمان وتقسيم القدم إلى الذاتي والزماني، والمتكلمون لا يقولون بشيء منها.

قوله: (أي الذي يشار إليه) يعني أن المراد بالمشار إليه ما يقبل الإشارة.

قوله: (فإنه قابل إلخ) أي في الوجود الخارجي قابل للإشارة بتبعية المحل وإن كان قابلاً في الوجود العقلي بالذات لامتياز العرض عن الجوهر عند العقل، والمراد بقولنا: المشار إليه ما يشار إليه في الوجود الخارجي، فلا يرد أن العرض مشار إليه بالذات بالإشارة العقلية، فالاحتراز عنه إنما هو بقوله إشارة حسية لا بقوله: بالذات، ولا يحتاج إلى ما قيل أن قوله بالذات متعلقة بقوله إشارة حسية فهو متأخر عنه، وإنما قدمه الشارح في البيان رعاية لظاهر المتن، فإنه يأبى عنه عدم تقييد الشارح الإشارة بالحسية في قوله: فإنه قابل للإشارة على سبيل التبعية.

قوله: (لأن المجردات على تقدير وجودها) إذ على تقدير عدمها تكون مشاراً إليها

قوله: (والموضوع والمادة متباينان) أي الموضوع لشيء والمادة لذلك الشيء متباينان، وإنما قلنا ذلك لأن بعض الأعراض الحالة في نفس الهيولى يجعلها موضوعاً أيضاً، إلا أن يقال: الأعراض لا تحل في الهيولى بالذات، بل في المجموع، ومما ينبغي أن يعلم أن تباين الموضوع مع المادة ليس بالذات بل لأنه يعتبر في المادة إضافتها بالمحلية إلى الصورة، فلا تطلق على الجسم بالنسبة إلى العرض الحال فيه، ولذا أطلقوا القول بأن المادة لا بد أن تكون قديمة، وأما تباين العرض والصورة فهو بالذات لأن الصورة جوهر.

قوله: (وقال المتكلمون إلخ) لا يخفى أن الظاهر تقديم هذا التقسيم على تقسيم

المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه) أي في المتحيز (**أن يختص به بحيث تكون** الإشارة) الحسية (إليهما واحدة كاللون مع المتلون فإن الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر (دون الماء مع الكوز) فإن الإشارة إليهما ليست واحدة، فإن الماء ليس حالاً في الكوز اصطلاحاً وإن كان حالاً فيه لغة، وما ذكره تفسير للحلول في المتحيز كما صرح به، **فلا يتجه عليه أنه لا يتناول حلول** صفات الواجب تعالى في ذاته، فالأولى أن يفسر بالاختصاص الناعت (وما ليس متحيزاً ولا حالاً فيه) أعني الذي جعلناه قسماً ثالثاً من أقسام الممكن الحادث **وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده**

بالذات في الوجود العقلي وأما الواجب فهو خارج عن المشار إليه، لأن المراد به الحادث المشار إليه، فلا يرد أنه لا حاجة في الاحتراز إلى اعتبار وجود المجردات لأنه احتراز عن الواجب تعالى.

قوله: (**أن يختص به**) احتراز عن الماء الساري في الورد فإنه وإن كان الإشارة إليهما واحدة لكن لا اختصاص لأحدهما بالآخر، فإنه فرع وجود كل منهما في نفسه، ولا وجود للورد بدون الماء الساري فيه.

قوله: (**فلا يتجه عليه أنه لايتناول إلخ**) الأظهر أن يقال: لا حلول للصفات في ذاته تعالى بل هي قائمة به تعالى.

قوله: (**لا يتناول حلول إلخ**) لعدم الاتحاد في الإشارة أما في العقلية فلامتناع اتحاد الشيئين في الإشارة العقلية، وأما في الحسية فلامتناعها في الواجب، وما قيل: إنه على تقدير قبوله الإشارة الحسية يتحد الإشارة إليهما فممنوع لجواز استلزام المحال المحال.

قوله: (**وهو المسمى بالمجرد**) أي الممكن لا يكون متحيزاً، ولا حالاً فيه يسمى مجرداً بالاتفاق وأما كونه حادثاً أو قديماً ذاتاً أو صفة فخارج عن مفهومه، ولذا يستدل الحكماء على قدمه بأنه لو لم يكن قديماً لزم أن يكون مادياً، لأن كل حادث مسبوق بمادته، وجعله المتكلمون قسماً للحادث بناء على أن كل ممكن حادث عندهم.

قوله: (**لم يثبت وجوده إلخ**) فالقسمة المذكورة قسمة عقلية، وما قيل: إنه إنما يتم لو لم يجوز العقل قسماً رابعاً فمدفوع بأن القسمة المذكورة في الحقيقة دائرة بين النفي والإثبات، كأنه قيل: الحادث إما متحيز بالذات أولا، والثاني إما متحيز بالعرض أو لا فكيف يتصور قسم رابع؟

الحكماء لأنه تتميم لكلام المتكلمين اللّهم إلا أن يقال: لما ذكر الأقسام الأولية لتقسيم المتكلمين أردفها بذكر الأقسام الأولية لتقسيم الحكماء، ثم لما أراد أن يذكر أقسام الأقسام قدم طريقة الفلاسفة لابتنائها على الوجود الذهني، وابتناء طريق المتكلمين على نفيه، ولأن الأقسام في تقسيم الحكماء متحققة كلها عندهم، وبعض الأقسام في تقسيمنا محتمل صرف لا وجود له عندنا، والوجود أشرف من حيث هو وجود والله أعلم.

قوله: (**لم يثبت وجوده عندنا**) فإن قلت: بعض المعتزلة قالوا: إن إرادة الله تعالى حادثة لا

عندنا) إذ لم نجد عليه دليلاً فجاز أن يكون موجوداً، وأن لا يكون موجوداً سواء كان ممكناً أو ممتنعاً (فمنهم من قنع بهذا) القدر وهو أنه لم يثبت وجوده (ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين الأول أنه **لو وجد** لشاركه الباري في هذا الوصف) وهو أنه ليس متحيزاً ولا حالاً في متحيز (ولا بد) من (أن يمايزه) الباري (بغيره) أي بغير هذا الوصف المشترك بينهما (**فيلزم التركيب**) في الباري من المشترك والمميز (**وأنه محال** الثاني أن هذا) الوصف (**أخص صفات الباري** فإن من سأل عنه) أي عن الباري (لا يجاب) ذلك السائل (إلا به) أي بهذا الوصف فيقال: هو موجود لا متحيز ولا حال في المتحيز (فلو شاركه فيه غيره لشاركه) أيضاً (في الحقيقة، **فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث القديم**، وجواب الأول: أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما

قوله: (**لو وجد إلخ**) حاصله: أن وجود الجوهر المجرد يستلزم مشاركة الباري إياه في كونه ذاتاً مجردة، فلا يرد النقض بصفاته تعالى.

قوله: (**وإنه محال**) لأنه يلزم تعدد الواجب أو إمكانه أو امتناعه، لأن الجزء إما واجب في نفس الأمر أو ممكن أو ممتنع، فامتنع التركيب في الواجب مطلقاً، نعم لو قيل أن الأجزاء الذهنية انتزاعية محضة لم يكن اللازم إلا إمكان الواجب في الوجود الذهني، لكنه خلاف التحقيق، ولا يضر لأن تلك ليست أجزاء في الحقيقة لعدم تقومه بها، فلا ينافي الوجود وما قيل: من أنه يجوز أن يكون امتيازه بأمر عدمي كما هو مذهبهم فمدفوع بأن الاتصاف بذلك العدمي لا يجوز أن يكون لكونه غير متحيز، ولا حال فيه وإلا لزام اشتراك المجرد الممكن فيه فلا يكون مميزاً، فيحتاج الواجب في امتيازه إلى الغير فلا يكون واجباً.

قوله: (**أخص صفات الباري**) صيغة التفضيل مشتق من الخصوص المطلق الشامل للحقيقي والإضافي فيؤول إلى كونه خاصة حقيقة، والمراد منه أنه لا أخص منه فلا ينافي وجود المساوي.

قوله: (**فيلزم حينئذ إما قدم الحادث إلخ**) فيه أنه إنما يلزم ذلك لو كان القدم أو الحدوث من لوازم الحقيقة المشتركة بين المتماثلين، لم لا يجوز أن يكون من لوازم ما به الامتياز بينهما؟

في محل والكرامية قالوا لله تعالى صفات حادثة قائمة به تعالى، فقد ثبت وجود ما ليس بمتحيز ولا حال فيه، قلت: التقسيم على مذهب الجمهور ألا يرى أن بعض المتكلمين قالوا: بالجواهر المجردة.

قوله: (**فيلزم التركيب**) قيل: لم لا يجوزون أن يمتاز بعارض عدمي كما هو مذهبهم في التعيين.

قوله: (**فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث القديم إلخ**) يرد عليه أنه لا يلزم من الاشتراك في الماهية الاشتراك في القدم والحدوث كما سيصرح به المصنف في أواخر بحث العلم من الإلهيات.

وهو سلبي) كالوصف الذي نحن فيه (التركيب) في شيء من المتشاركين (لجواز اشتراك البسيطين) الحقيقيين (في عارض ثبوتي كالوجود أو سلبي كنفي ما عداهما) عنهما (و) جواب (الثاني **أنا لا نسلم أنه**) أي هذا الوصف (أخص صفاته) تعالى (بل) أخص صفاته (إما الوجود الذاتي وإما كونه موجداً لكل ما عداه أو القدم) **إذ لا يشاركه فيها غيره** (و) جواب الثاني بوجه آخر أن يقال (هذه الدعوى) أي دعوى كون هذا الوصف أخص صفاته (**لا تخلو عن مصادرة**) **لأن كونه أخص صفاته** إنما يتم إذا ثبت أنه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزاً ولا حالاً فيه فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى **فإثباته بها دور**.

قوله: (إذ لا يشاركه فيها غيره) والصفات ليست غير الذات هذا الدليل يقتضي كون جميعها أخص الصفات، فالترديد في المتن بالنظر إلى أن كل واحد يكفي سنداً للمنع، وأما صفاته تعالى، وإن كانت قديمة فهي ليست غير الذات، ولو أريد بالقدم القدم الذاتي لم يتجه السؤال بالصفات أصلاً.

قوله: (فإثباته بها دور) فيه أنه لم يثبت كونه أخص صفات الباري بالمدعى، بل بوقوعه في جواب السؤال عن ذاته تعالى، فلا دور اللّهم إلا أن يقال: إن دعوى وقوعه في الجواب بمنزلة دعوى أنه ليس في الوجود مجرد ممكن، وكان في قوله لا يخلو إشارة إلى أنه لا يخلو عن ضعف.

قوله: (إنا لا نسلم أنه أخص صفاته) وقوله: فإن من سأل عنه لإيجاب إلا به ممنوع، ولو سلم فالجواب بالأعم يستلزم التمييز في الجملة، وهو كاف كما هو طريقة القدماء، على أن المساواة لا تثبت إلا إذا ثبت صحة الجواب، ومجرد الجواب ليس بملزوم للصحة.

قوله: (إذ لا يشاركه فيها غيره) والصفات ليست غيره على أن القدم الذاتي بمعنى عدم الاحتياج إلى الغير مما لا شك في اختصاصه به تعالى.

قوله: (لا تخلو عن مصادرة لأن كونه أخص إلخ) فيه بحث لأن كونه أخص صفاته تعالى وإن سلم توقفه في نفس الأمر على أن لا موجود هناك لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز، لكن العلم لا يتوقف على العلم بذلك حتى يلزم المصادرة، إذ يمكن أن يستدل على تلك الأخصية بوقوعه في الجواب، فإن منع صحة الاستدلال فقد رجع إلى الوجه الأول في المآل.

[المرصد الأول: في الوجود والعدم فيه مقاصد]

[المقصد الأول: في تعريفه]

أي تعريف الوجود (فقيل إنه بديهي) تصوره فلا يجوز حينئذ أن يعرف إلا تعريفاً لفظياً وقيل: هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل: لا يتصور أصلاً لا بداهة ولا كسباً والمختار أنه بديهي (الوجوه) وهذه الوجوه إما استدلالات **كما هو الظاهر منها، فإن بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان** وإما

قوله: (الأول في تعريفه) أي في أن له تعريفاً أولا والثاني إما لبداهته و لامتناع تصوره، فيصح تفسيره بقوله: فقيل إلخ ولا يرد ما قيل: إنه ليس في هذا المقصد تعريف الوجود مقصوداً بالذات فجعله عواناً مستنكراً.

قوله: (كما هو الظاهر منها) بدليل إيراد الاعتراضات عليها، والجواب عنها: فإن الإيراد على التنبيه والجواب عنه ليس فيه كثير فائدة.

قوله: (فإن بداهة التصور إلخ) دليل لدعوى مطوية يعني يجوز الاستدلال على بداهة البديهي بالكنه، لأن بداهته ليست نفس ماهيتها ولا جزءاً منها، حتى يكون ثبوتها له بعد تصوره بالكنه بديهياً، على ما تقرر من أن العلم بثبوت الذاتي للشيء بعد تصوره بالكنه، والالتفات بديهي بل خارجة عنه، فيجوز أن يكون ثبوتها له نظرياً، وهذا الوجه لمي وما قالوا: من أن البديهي يجوز أن يكون الحكم ببداهته نظرياً بناء على أن حصوله لما لم يكن بالاكتساب تقع الغفلة عن حصوله أولا، فإذا قصد العلم بكيفية حصوله يحتاج إلى النظر بخلاف النظري فإنه حاصل بالاكتساب، والمشقة لا تقع الغفلة في كيفية حصوله فقلما يكون الحكم بنظرية النظري محتاجاً إلى النظر وجه أني له.

قوله: (الأول في تعريفه) أي هل له تعريف أم لا وإذا كان له تعريف فما هو.

قوله: (كما هو الظاهر منها) أي من العبارة لوجوه فإن المتبادر من اللام التعليل وقد بينا في مباحث العلم كيفية احتياج العلم ببداهة البديهي إلى النظر وعدم حصوله بالوجدان فتذكر.

قوله: (فإن بداهة التصور صفة خارجة عنه) ولو سلم أنها داخلة فبداهة حصول التصور لا تستلزم بداهة العلم بنفسه، ولا بأجزائه كما سبق في بحث العلم لكن عند الخروج يتضح الأمر، فهذا القيد توضيح لا احترازي، نعم لو حصل تصور الوجود بالكنه لم يكن ثبوت البداهة له على تقدير دخولها فيه مطلوباً بالبرهان، بناء على ما تقرر من أن ثبوت ذاتي شيء له لا يعلل لكن لم يثبت ذلك الحصول.

تنبيهات بناء على ما قيل من أن الحكم ببداهة تصوره بديهي أيضاً، لكن قد يحتاج في الأمور البديهية إلى تنبيه بالنسبة **إلى الأذهان القاصرة**. [الأول] أنه جزء وجودي) لأن المطلق جزء من المقيد بالضرورة (وهو متصور بالبديهة) لأن من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعاً (وجزء المتصور بالبديهة بديهي) إذ لو كان كسبياً محتاجاً إلى تعريف لكان ذلك المتصور أيضاً **محتاجاً إلى ذلك التعريف**، فلا يكون بديهياً (وعلى التنزل) أي تنزلنا عن كون وجودي متصوراً بالبديهة وقلنا إن تصوره كسبي (**فلا بد من الانتهاء** إلى دليل) أي طريق موصل (**يلزم من وجوده وجوده**) أي من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وجودي (**ويكون وجوده**) أي وجود ذلك الدليل (**ضرورياً دفعاً للتسلسل**) أو الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفاداً من دليل آخر (وبه يتم الدليل) على بداهة تصور الوجود، فإنه إذا كان وجود ذلك الدليل متصوراً بالبديهة كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهياً أيضاً، قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية: علم

قوله: (**إلى الأذهان القاصرة**) أي التي لا تقدر على تصور أطرافها على ما هو مناط الحكم.

قوله: (**محتاجاً إلى ذلك التعريف**) باحتياج هو نفس احتياج الجزء في نفس الأمر وإن كان مغايراً له من حيث المفهوم والإضافة إلى الجزء والكل، لا باحتياج ذاتي مغاير لاحتياج الجزء حتى يرد المنع بأنا لا نسلم ثبوت احتياج آخر للكل، وتبعي حتى يرد أنه لا يستلزم نظرية الكل لأن النظري ما يحتاج إلى النظر بالذات لا بالتبع.

قوله: (**فلا بد من الانتهاء إلخ**) أي لا بد من اكتسابه بدليل ضروري أو الانتهاء إليه إلا أنه حذف الأول لظهوره اختصاراً.

قوله: (**يلزم من وجوده وجوده**) أي من العلم بوجوده إذ لو لم يكن موجوداً في الواقع كيف يستلزم وجود المدلول في الواقع؟ أعني كونه متحققاً فيه، ولو لم يكن معلوماً وجوده كيف يمكن الاستدلال به، هكذا ينبغي أن يحرر هذا المقام ليطابق ما سيأتي في الجواب.

قوله: (**ويكون وجوده**) أي العلم بوجوده.

قوله: (**ويكون وجوده ضرورياً دفعاً للتسلسل**) قيل: إن أراد بضرورية وجوده ضرورية التصديق به ففيه أن ضرورية التصديق لا تستلزم ضرورية الأطراف، فإن ادعى حصوله من البله الصبيان حتى يلزم ضرورية أطرافه أيضاً، يمنع ذلك مع أن الكلام لا يتم حينئذ بمجرد ضرورية هذا التصديق، وإن أراد ضرورية تصور الوجود فبعيد غير لازم، أجيب بأن الكلام للإمام وقد جرى هاهنا على طريقته المعروفة من الاستدلال على بداهة الأطراف ببداهة التصديق، وإن كان مزيفاً فحينئذ يمكن أن يختار كل من الشقين لكن الأول أظهر.

الإنسان **بوجود نفسه غير مكتسب**، **والوجود** جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل، والسابق **على غير المكتسب** أولى بأن لا يكون مكتسباً، فإن قيل: علم الإنسان **بوجوده** مكتسب قلنا: سنبطله في باب النفس وبتقدير التسليم لا قدح في المقصود لأنا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا أن نستدل به على وجود المدلول، وليس العلم بوجود كل دليل محتاجاً إلى دليل آخر، بل لا بد من الانتهاء إلى دليل يكون العلم بوجوده بديهياً، فكذا العلم بالوجود المطلق **فإذا حمل** كلامه هذا على أن علم كل إنسان بأنه موجود ضروري **فلا إشكال في ذكر الدليل**، حمل على أن كل إنسان يتصور وجوده بديهة، فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل إلى التصور كما أشرنا إليه، ثم إن المصنف مع تصريحه بأن وجودي متصور بالبديهة، وجزء المتصور

قوله: (بوجود نفسه) أي بأنا موجود فيكون تعبيراً عن القضية بمضمونه الذي هو مفهوم وجودي، أو بالوجود المقيد.

قوله: (غير مكتسب) أي لا يحتاج إلى الاكتساب أصلاً لكونه حاصلاً للبله والصبيان.

قوله: (والوجود) أي المطلق جزء من وجوده أي من القضية التي عبر عنها بوجود نفسه، لكونه محمولاً فيها أو من الوجود المقيد لأن المطلق جزء المقيد.

قوله: (على غير المكتسب) أي القضية التي لا تحتاج إلى الاكتساب أصلاً، أو المتصور الذي كذلك.

قوله: (بوجوده) أي بأنا موجود أو الوجود المقيد.

قوله: (فإذا حمل إلخ) قد عرفت طريق الحمل عليه، ولا يلزم حينئذ رجوع الوجه الأول إلى الثاني على ما وهم بل الشركة بينهما في كون الاستدلال ببداهة الكل على بداهة الجزء لكن الكل والجزء فيهما مختلفان.

قوله: (فلا إشكال إلخ) فإن قلت: قد مر أن المراد بغير المكتسب ما لا يحتاج إلى الكسب أصلاً، فيجوز أن يكون احتياج العلم بأنا موجود باعتبار طرفه، فلا يلزم الاحتياج إلى الدليل بالمعنى المتعارف، فالإشكال في ذكر الدليل في هذا الحمل أيضاً ثابت، قلت: قد عرفت في تقسيم الطريق الموصل أن الدليل عبارة عن الطريق الموصل إلى المطلوب التصديقي، وهذا التعريف صادق على ما يفيد العلم بأنا موجود سواء كان اكتسابه منه من حيث الحكم أو من حيث الطرف، وأما لزوم أن لا يكون للمطلوب التصديقي طريق منفرد عن المطلوب التصوري فهو وارد على ظاهر مذهب الإمام من تركب التصديق على القول بكون التصور كسبياً.

قوله: (فلا إشكال في ذكر الدليل) فيه بحث لأنه إن أراد بضرورية التصديق بأنه موجود ضرورية نفس حكمه مع قطع النظر عن الأطراف، فلا يفيد المدعى. أعني ضرورية محموله، وهو الوجود وإن أراد ضروريته بجميع أجزائه إجمالا فعدم ضروريته حينئذ يتحقق بكسبية البعض، فالإشكال في ذكر الدليل باقٍ إذ لا يلزم الاحتياج إلى وجود الدليل بالمعنى الخاص، لجواز أن يكتسب بكسب بعض تصورات الأطراف والجواب اختيار الشق الأول، والحمل على الاستدلال ببداهة نفس الحكم على بداهة الأطراف، وإن كان بعيداً فتأمل.

بالبديهة بديهي قال: هاهنا (**أو نقول**) **بعد التنزل** إلى كونه كسبياً لا بد من الانتهاء إلى دليل (**ولا دليل عن سالبتين فلا بد**) في الدليل (**من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع**) ولا يمكن أن يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفاداً من دليل آخر، بل لا بد من الانتهاء إلى دليل مشتمل على موجبه يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهياً (**وأنه يستدعي تصور الوجود المطلق**) بطريق البداهة **فاتجه الإشكال بأن الكلام** في اكتساب التصور، وما ذكرتم من المقدمة

قوله: (بعد التنزل إلخ) أشار بتقدير الظرف إلى أن قوله نقول: معطوف على نقول المقدر قبل قوله، بل لا بد من الانتهاء إلى دليل وأن قوله ولا دليل معطوف على مقدر أعني لا بد من الانتهاء إلى دليل بقرينة السابق، وبهذا اظهر أنه لا يجوز أن يكون قوله أو نقول معطوفاً على قوله أنه جزء وجودي ويكون استدلالاً برأسه ببداهة الوجود الرابطي في القضية الموجبة التي هي جزء الدليل على بداهة الوجود المطلق، كما أن قوله: إنه جزء وجودي استدلال ببداهة الوجود المحول عليه لأنه لا يكون للواو العاطفة وجه على أنه يكفي حينئذ أن يقال: أو نقول القضية الموجبة الضرورية متحققة فيكون العلم بوجود محمولها لموضوعها معلوماً بالضرورة، فيكون العلم بالوجود المطلق ضرورياً ولا حاجة إلى إثباتها بانه لا دليل عن سالبتين.

قوله: (فاتجه الإشكال) عطف على قوله: قال هاهنا وأشار بترتبه على ذلك القول إلى أن ما قبله ليس منشأ للإشكال لأنه يمكن حمل الدليل فيه على الطريق الموصل كما في كلام الإمام إنما نشأ الإشكال من هذا القول وهو ظاهر.

قوله: (أو نقول إلخ) قيل: يحتمل أن يكون المعنى أو نقول بعد تسليم التسلسل اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفاداً من دليل آخر يتم الدليل على بداهة تصور الوجود، فإنه لا دليل على سالبتين إلخ ويحتمل أن يكون تصويراً لحاصل الوجه الأول بطريق آخر، فإن حاصله أن بداهة تصور الوجود الخاص يستلزم بداهة تصور الوجود المطلق، فأشار أولاً إلى استلزام بداهة الوجود الخاص المحمول للمطلوب، وثانياً إلى استلزام بداهة الوجود الخاص الرابط وأنت خبير بأن الاحتمال الثاني إنما يستقيم إذا حمل كلام المصنف على ظاهره، وأما إذا حمل على التنظير كما يدل عليه قول الشارح فلعله أراد إلخ، فلا . وأما الاحتمال الأول فبطلانه أظهر، إذ على تقدير تسليم التسلسل لا ينفع تحقق المقدمة الموجبة في استلزام بداهة الوجود، لأن وجود كل محمول لموضوع يجوز حينئذ أن يكون مستفاداً من دليل آخر، فلا يثبت بداهة وجود أصلاً فليتأمل.

قوله: (ولا دليل عن سالبتين) ولو سلم فمورد السلب هو النسبة الإيجابية أي نسبة المحمول إلى الموضوع بوجوده له وبه يتم المقصود.

قوله: (فاتجه الإشكال) فإن قلت: يجوز أن يريد المصنف بالتصور الإدراك المطلق ويكون قوله، وجودي أخذاً بالحاصل من لي وجود فلا إشكال، قلت: جوابه مانع من حمل كلامه

الموجبة، إنما يكون في اكتساب التصديق **فلعله أراد كما أنه** لا دليل عن سالبتين **كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين** لأن السلب **لا يعقل** إلا بالقياس إلى الثبوت، فلا

قوله: (بأن الكلام إلخ) حيث صرح بأن تصور وجودي بديهي فالتنزل عنه هو القول بأن تصوره كسبي، وما قيل: من أنه يمكن أن يحمل التصور بمعنى العلم مطلقاً فيؤول إلى أن العلم بوجودي بديهي، ويكون محتملاً للمعنيين ككلام الإمام فبعيد غاية البعد، إذ العدول عن لفظ العلم مع وقوعه في كلام الإمام الذي هو مأخذ هذا الوجه إلى لفظ التصور المتبادر منه خلاف المقصود مما لا يجترئ عليه عاقل.

قوله: (سلبيين) أي مفهومين تكون ماهيتهما مجرد السلب من غير إضافة إلى شيء.

قوله: (لا يعقل إلخ) لأنه رفع لثبوت شيء في نفسه أو لغيره.

على هذا حيث قال: وجوابه أنا لا نسلم أن وجودي حقيقته متصورة بالبديهة، نعم أنا موجود تصديق بديهي إلخ، فإنه جعل في هذا الكلام تصور وجودي مقابلاً للتصديق الذي هو أنا موجود، فلو حمل كلامه السابق على الاحتمال المذكور لاختل تقرير الجواب هذا، وقد أجاب بعض الأفاضل عن الإشكال المذكور بوجه آخر حيث قال: واعلم أن الشارح قد حمل كلام المصنف هذا على أنه مسوق لا كتساب تصور وجودي فحكم باتجاه الإشكال ولا يخفى أن مراد المصنف هاهنا تصوير طريق آخر لبداهة تصور الوجود، وحاصله وإن سلمنا أن تصور الوجود كسبي لكن يجب انتهاؤه إلى كاسب وجود ضروري، فيثبت المطلوب ثم أراد أن ينتقل من طريق الموصل التصوري إلى الموصل التصديقي لا على معنى أنه يكتسب به تصور وجودي، بل من حيث أنه موصل دعوى ما فقال: أو نقول إلخ فالزم هاهنا أيضاً، وجوداً متصوراً بالبداهة فيثبت المطلوب بهذا الطريق أيضاً هذا كلامه وأنت خبير بأن سياق الكلام يأبى عن هذا التوجيه أما أولاً فلأن الواو في قوله ولا دليل مانع عنه عند من له أدنى دربة في صناعة التركيب، إذ الوجه أن يقول: أونقول لا دليل عن سالبتين وأما ثانياً فلأنه لو قصد ذلك لكفى أن يقول لا شك في وجود قضية بديهية موجبة، وأما ثالثاً فلأن هذا الوجه حينئذ دليل مستقل، فالوجه أن يعد دليلاً ثانياً، وتصير به الوجوه أربعة لا ثلاثة كما قرره المصنف.

قوله: (فلعله أراد كما أنه إلخ) قيل: لا حاجة إليه فإنا لا نقول: لو كان كسبياً لكان اكتسابه بدليل، ولا دليل عن سالبتين إلخ، بل نقول: لو كان كسبياً لكان العلم بكسبيته بدليل مركب من مقدمتين إحداهما لإيجابها تشتمل على العلم بوجود خاص بالبداهة وفيه بحث، إذ لا نسلم الملازمة حينئذ فإن كسبية شيء لا تستلزم كسبية العلم بكسبيته، بل الأقرب حينئذ بداهة هذا العلم وإن جاز كسبيته كما حققناه في مباحث العلم.

قوله: (كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين) فإن قلت: يجوز أن يقال: الواجب لا متحيز ولا حال في المتحيز قلت: إن اعتبر جزءا التعريف معدولتين يدخل متعلق السلب في التعريف وبه يتم المطلوب، وإن أخذا سالبتين فلا شك أن المعرف هو السلب المضاف من حيث

بد في المعرف **من مفهوم وجودي** إما ضروري أو منته إليه، فيكون العلم بوجوده ضرورياً،فكذا الوجود المطلق في ضمنه (وجوابه) أي جواب الوجه الأول (أنا لا نسلم أن وجودي حقيقته) بكنهها (متصورة بالبديهة، **نعم أنا موجود** تصديق بديهي) حاصل لمن لا يتصور منه كسب (**وإنه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه**، بل باعتبار **ما كما أن أحد طرفيه** أنا والمشار إليه بأنا حقيقته) بكنهها (غير بديهية) **وإذا كان وجودي** متصوراً بوجه ما بديهة كان اللازم منه بداهة **تصور الوجود المطلق بوجه ما**

قوله: (من مفهوم وجودي) اعتبر وجوده في نفسه أو لشيء، واعلم أن ما حررنا لك في توجيه الاستدلال إلى هاهنا يدفع الشكوك التي عرضت للناظرين في هذا الكتاب، إن أخذت الفطانة بيدك فلا نصرح به مخافة السآمة والإطناب.

قوله: (نعم أنا موجود إلخ) تصديق لما بعده أورده سنداً للمنع، كأنه قيل: لا نسلم أن تصوره بالكنه بديهي فإن البديهي الذي لا شبهة لنا في حصوله هو التصديق، بأنا موجود وهو لا يستدعي تصور وجودي بالكنه، بل بالوجه والمراد بالاستدعاء استدعاء الملزوم اللازم، فإن التصديق بكل قضية يستتبع تصور المحمول المضاف إلى الموضوع، مثلاً التصديق بأن زيداً قائم يستلزم تصور القيام المضاف إلى زيد، وبما حررنا اندفع ما قيل: إن التصديق المذكور لا يستدعي تصور وجودي أصلاً، لا بالوجه ولا بالكنه، إذ لا مدخل له في ذلك التصديق إنما يستدعي تصور الوجود المطلق، فالواجب أن يقول: لا يستدعي تصور الوجود المطلق بالكنه، بل بالاعتبار إذ ليس المراد من الاستدعاء استدعاء الموقوف للموقوف عليه، بل استدعاء الملزوم للازم، وأما نفي استدعائه لتصور الوجود المطلق بالكنه فلا مدخل له في الجواب عن الاستدلال المذكور كما لا يخفى فيكون ذكره لغواً.

قوله: (كما أن أحد طرفيه) يعني كما أن أحد طرفي التصديق المذكور أو أحد طرفي وجودي غير متصور بالكنه وجودي أيضاً غير متصور بالكنه، وفي هذا تنظير لقوله: للمنع المذكور بأن كون وجودي متصوراً بالكنه بالبديهة يستلزم أن يكون المشار إليه بأنا متصوراً بالكنه بالبديهة وليس فليس.

أنه مضاف، فتدخل الإضافة الثبوتية كما حققه الشارح في حواشيه الصغرى على أن جزئية الثبوت الذي لوحظ في سلب شيء عن شيء، يكفي في المطلوب قيل فيه نظر، لأن المراد من وجودية أجزاء المعرف أن لايكون السلب جزءاً من مفهومها، وهذا لا يستدعي الوجود حتى يلزم العلم بالوجود، فلا يتم التقريب وأنت خبير بأن هذا مآل ما ذكره في جواب التنزل الأول.

قوله: (وإنه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه) فإن قلت: حق العبارة أن يقول تصور الوجود لأن أحد طرفي التصديق هو الوجود لا وجودي، فلا يلزم تصوره لا بالكنه ولا بالوجه، قلت: إنما قال: وجودي لأن الكلام في تصور حقيقته ثم أن نسبة الوجود إلى أنا التي هي النسبة الحكمية هو معنى وجودي، فلا بد من تصوره قطعاً ولو باعتبار.

ولا نزاع فيه، إنما الكلام في أن تصوره بكنهه بديهي هذا إذا كان الوجود معنى واحداً مشتركاً وذاتياً لما تحته من الجزئيات، أما إذا كان مشتركاً لفظياً فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة أو كسباً، وإذا كان عارضاً لأفراده لم يلزم من تصور أفراده بالكنه بداهة تصور عارضها أصلاً، فإن قلت: المحمول في قولك أنا موجود هو ذلك العارض مطلقاً لا خصوصية فرد منه، وأيضاً إذا قلت: وجودي فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الإضافة فلا بد أن يكون متصوراً قلت: يكفينا تصور ذلك العارض بوجه ما، وليس

قوله: (وإذا كان وجودي) أي المقيد.

قوله: (تصور الوجود المطلق بوجه ما) أي بالوجه الذي اعتبر في المقيد لكونه بهذا الاعتبار جزءاً منه، فلا يرد ما يتوهم من منع الملازمة مستنداً بأنه يجوز أن يتصور المقيد بوجه، ولا يتصور المطلق أصلاً كيف وقد صرح بذلك؟ بقوله: وإذا كان عارضاً لأفراده لم يلزم من تصور أفراده بالكنه بديهة تصور عارضها أصلاً.

قوله: (هذا إذا كان إلخ) أي هذا الجواب الذي ذكره المصنف على تقدير تسليم كونه معنى واحداً مشتركاً، وكونه ذاتياً لما تحته، وأما إذا لم يسلم ذلك فيمكن الجواب مع تسليم كون وجودي متصوراً بالكنه بالبديهة بمنع كون الوجود مشتركاً معنى، وبمنع كونه ذاتياً لما تحته فإن تصور المعروض بالكنه بالبديهة لا يستلزم تصور عارضه أصلاً لا بالوجه ولا بالكنه فضلاً عن أن يكون بديهياً.

قوله: (المحمول إلخ) إيراد أن على قوله: وإذا كان عارضاً إلخ، حاصل الأول أنه على تقدير كونه عارضاً لا يحتاج إلى إثبات أن تصور أفراده يستلزم تصوره، حتى يرد منع اللزوم المذكور لأن المحمول في أنا موجود هو ذلك العارض لا خصوصية فرد منه، إذا كان التصديق المذكور بديهياً كان ذلك العارض متصوراً بالكنه بالبديهة من غير احتياج إلى أن بداهة فرد منه يستلزم بداهته، وحاصل الثاني إثبات اللزوم المذكور بأن تصور المعروض مطلقاً، وإن لم يستلزم تصور عارضه لكنه يستلزمه فيما نحن فيه لأنك قد عبرت عن ذلك الفرد المفروض وجودي، فيكون مدلوله حاصلاً في الذهن إذ لا يمكن أن يكون الوجه آلة لملاحظة ذي الوجه إلا بعد حصوله في الذهن، ومدلول وجودي هو ذلك العارض مع الإضافة فلا بد أن يكون متصوراً.

قوله: (قلت: يكفينا إلخ) جواب عن الاعتراض الأول بأنه لا يثبت المطلوب، أعني تصور

قوله: (وليس يلزم إلخ) هذا جواب عن قوله: وأيضاً إذا قلت إلخ، ومحصله أن المتنازع فيه حقيقة الوجود لا مفهومه الذي قد يكون عارضاً لتلك الحقيقة، ولو قال: بعد قوله جزءاً من حقيقة وجودي ولا من مفهومه لكان أشمل وكأنه لم يتعرض له لظهوره، واعترض عليه بأن محل النزاع لا بد أن يكون محرراً مشتركاً تصوره بين المتنازعين، وليس المحرر المشترك إلا مفهوم الكون المشترك بين الكل، وهذا المفهوم قد ثبت بالدليل بداهته فالمنع ساقط، وأما الأمر الأخر فذا غير متصور لأحد من المتنازعين، فكيف يتصور النزاع فيه؟ فما فيه النزاع ثبت بدليل بداهته

يلزم من كون مفهوم الوجود جزءاً من مفهوم وجودي أن يكون حقيقة الوجود جزءاً من حقيقة وجودي لجواز أن يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما (قوله:) في التنزل أولا (لا بد من الانتهاء إلى دليل وجوده ضروري قلنا: ممنوع، نعم لا بد من دليل هو ضروري) أي معلوم بالضرورة (وأما وجوده فلا، إذ قد لا يكون له) أي للدليل (وجود) فإن الدليل كما يكون وجودياً يكون عدمياً أيضاً، كعدم الغيم الدال على عدم المطر (**فإنا نستدل بصدق المقدمتين**) في نفس الأمر على صدق المدلول فيهما (لا بوجودهما في الخارج) على وجود المدلول فيه، **فإن الدليل** والمدلول قد يكونان معاً عدميين، **والحاصل** أنا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما إلى المدلول، كذلك نتوصل بتصور أجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها إلى

الوجود المطلق بالكنه لأنه يكفينا في التصديق المذكور تصور ذلك العارض بالوجه كما يكفينا تصورنا بالوجه.

قوله: (وليس يلزم إلخ) جواب عن الثاني بأن النزاع في أن تصور حقيقة الوجود التي هو بها هو بديهي أم لا، واللازم مما ذكر أن يكون المفهوم الذي وضع لفظ الوجود له جزءاً من مفهوم وضع لفظ وجودي له، فيكون تصور هذا المفهوم مستلزماً لتصور ذلك المفهوم، إلا أن يكون حقيقته جزءاً من حقيقته فعلى تقدير فرض تصور حقيقة وجودي بالكنه بديهة لا يلزم تصور حقيقة ذلك العارض أصلاً.

قوله: (لجواز إلخ) تعليل للنفي المذكور بجواز كون ذينك المفهومين اللذين وضع لفظ الوجود ووجودي لهما عارضين لحقيقتهما، فلا يلزم من جزئية المفهوم للمفهوم جزئية الحقيقة للحقيقة هذا ما عندي في حل هذا السؤال والجواب والناظرون في الكتاب بعضهم لم يتعرضوه، وبعضهم قالوا: بما لا يرضى بسماعه الآذان الكريمة.

قوله: (فإنا نستدل إلخ) تعليل لمي لقوله: إذ قد لا يكون له وجود وما ذكره الشارح بقوله فإن الدليل إلخ دليل أني له.

قوله: (نستدل بصدق المقدمتين) والصدق غير الوجود فإنه عبارة عن مطابقة النسبة الذهنية لما في نفس الأمر وهو لا يقتضي وجود النسبة ولا وجود الطرفين في الخارج، كما في قولنا: اجتماع النقيضين محال، بل أن يكون من المفهومات التي في نفس الأمر من غير فرض فارض واعتبار معتبر، وسيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى.

قوله: (فإن الدليل والمدلول) الصواب تركه لكونه مذكوراً فيما سبق.

قوله: (والحاصل إلخ) يعني أن هذا الكلام على سبيل التنظير إذ الكلام في كون تصور وجودي كسبياً.

وما لم يثبت فلا نزاع فيه، والجواب منع أن المحرر المشترك بحسب التصور ليس إلا مفهوم الكون وأن الأمر الآخر وهو حقيقة الوجود ليس بمتصور لأحد من المتنازعين.

المعرف، فلا يتم استدلالكم **فإن قيل**: المعرف أو الدليل سواء كان وجودياً أو عدمياً لا بد أن يعلم ويوجد في الذهن، ويكون بديهياً أو منتهياً إليه دفعاً للدور أو التسلسل **وبذلك يتم مقصودنا**، قلنا: **إن سلم الوجود** الذهني كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه، (قوله:) في التنزل ثانياً (الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع **ممنوع بل**) **الموجبة** (**ما حكم فيه** بأن ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول، **وقد لا يوجدان**) نحو قولك: شريك الباري ممتنع **وقد لا يوجد** المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج، كقولك: **زيد أعمى** فصدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر في الإيجاب أعم من وجوده له. الوجه (الثاني) من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود هو أن يقال: (قولنا الشيء إما موجود أو معدوم)

قوله: (**فإن قيل**) تحرير للدليل المذكور بقوله فلا بد من الانتهاء إلى دليل يلزم من وجوده وجوده بحيث يندفع الجواب المذكور أي المراد من الوجود الذهني لا الخارجي، وحينئذ لا شك في لزوم كون وجوده أي تصوره بديهياً.

قوله: (**وبذلك يتم مقصودنا**) لأنه إذا كان وجوده الذهني بديهياً فيكون الوجود المطلق الذي هو جزؤه أيضاً بديهياً.

قوله: (**إن سلم الوجود إلخ**) أي اللازم هو العلم ولا نسلم كونه وجوداً ذهنياً، بل هو تعلق بين العالم والمعلوم، وإن سلم فاللازم من كونه معلوماً أن يكون موجوداً في الذهن لا العلم بوجوده فيه حتى يلزم كون العلم بالوجود المطلق بديهياً.

قوله: (**بل الموجبة ما حكم فيه إلخ**) فإن الإيجاب هو الاتحاد في الصدق لا الاتحاد في الوجود، إذ قد لا يكون لشيء منهما وجود فكيف يتحدان في الوجود؟

قوله: (**وقد لا يوجد إلخ**) هذه المقدمة مما لا حاجة إليه بعد ذكر أنهم قد لا يوجدان إلا أنه ذكرها لدفع أن يقال: إن القضية التي لا يوجد فيها الطرفان، وإن كانت موجبة صورة لكنها في الحقيقة سالبة، فإن قولنا: شريك الباري ممتنع معناه أنه ليس بموجود بالضرورة.

قوله: (**كقولك زيد أعمى**) فإن الأعمى لكون العمى مأخوذاً في مفهومه يمتنع وجوده مع اتحاده بزيد في الصدق فإن قيل: إن لم يكن له وجود في نفسه فله وجود رابطي قلت: إن أردت به الاتحاد في الصدق أو الاتصاف بالمبدأ فليس هاهنا وجود مقيد ليستدل ببداهته على بداهة الوجود المطلق، وإن أردت به شيئاً آخر فلا نسلم تحققه في القضية الموجبة والتعبير بثبوت المحمول للموضوع، وحصوله له على سبيل التجوز والاستعارة هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام فإنه مما خفي على أقوام.

قوله: (**ممنوع بل ما حكم فيه إلخ**) نعم قد يطلق لفظ الوجود والثبوت والتحقق والحصول على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناه الحقيقي كما سيصرح به الشارح.

تصديق (بديهي وأنه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون) تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم (بديهياً)، **وكذلك يتوقف هذا التصديق على تصور** تغايرهما **الذي هو الأثنينية أو مستلزم** لتصورهما المسبوق بتصور الوحدة، فتكون تصورات هذه الأمور أيضاً بديهية (فإن قيل: إن زعمت أنه) أي هذا التصديق (بديهي مطلقاً) **أي بجميع أجزائه** (فمصادرة) لأن الوجود من جملة أجزائه، فالحكم بأن ذلك الجميع بديهي موقوف على الحكم بأن الوجود بديهي، فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى (أو) زعمت (أن الحكم) في هذا التصديق (بعد تصور الطرفين بديهي) غير محتاج إلى استدلال (لم ينفع) لجواز أن يكون تصور طرفيه معاً، أو تصور أحدهما الذي هو الوجود مثلاً كسبياً مع كون الحكم في نفسه بديهياً (قلنا:) هذا التصديق بديهي مطلقاً ولا مصادرة **لأن بداهته**) مطلقاً في نفس الأمر (تتوقف على بداهة أجزائه) في نفس الأمر (و) لكن (لا يتوقف العلم ببداهته) مطلقاً (على العلم ببداهة أجزائه) أي العلم ببداهة كل واحد منها مفصلاً (**بل يستتبعه**) مثلاً **إذا علم** أن هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله

قوله: (وكذا يتوقف إلخ) ذكره استطراد لفائدة تناسب هذا المقام.

قوله: (الذي هو الأثنينية) صفة للتصور والمضاف محذوف أي هو تصور الأثنينية، ولا يجوز أن يكون صفة للتغاير، لأن قوله: أو مستلزم عطف على الأثنينية والتغاير ليس مستلزماً لتصور الأثنينية، بل لنفسها وما قيل: إن التغاير مستلزم الأثنينية في الذهن توهم، لأنه يلزم أن يكون تصور التغاير مستلزماً لتصور تصور الأثنينية، واعتبار حصول التغاير في الذهن ظلياً وحصول التصور أصيلياً تكلف.

قوله: (أي بجميع أجزائه) لاخفاء أن لاستدلال المذكور لا يتوقف على كون تصورات الأطراف أجزاء للتصديق فإن السابق على التصديق البديهي سواء كان شرطاً أو شطراً لا بد أن يكون بديهياً، وكذا الاعتراض عليه لا يتوقف على ذلك، إذ يصح أن يقال: إن زعمت أنه بديهي مطلقاً أي بجميع ما يتوقف عليه فمصادرة وإن زعمت أنه بديهي باعتبار الحكم لم ينفع، فتفسير الشارح الإطلاق بقوله بجميع أجزائه مما لا وجه له إلا أن يقال: إنه جرى على اصطلاح الإمام بناء على أن الاستدلال المذكور من نتائج فكره.

قوله: (لأن بداهته إلخ) هذه المقدمة لا دخل لها في الجواب، ولعله زادها بياناً لمنشأ غلط السائل بأنه لم يفرق بين البداهة والعلم بالبداهة.

قوله: (بل يستتبعه) أي بل يستتبع العلم ببداهة التصديق مطلقاً إجمالاً العلم ببداهة أجزائه مفصلاً تقوية لعدم التوقف، وبياناً لجواز اكتساب العلم ببداهة الأجزاء مفصلاً، أي العلم بخصوصيتها من العلم ببداهة التصديق مطلقاً أي إجمالاً.

قوله: (الذي هو الأثنينية أو مستلزم) إن قلت: الموصول إن كان صفة للتغاير لم يصح قوله

والصبيان علم إجمالاً أن كل واحد من أجزائه بديهي، **فإذا أريد** أن يعلم حال الوجود بخصوصه قيل: الوجود جزء من أجزاء هذا التصديق، وكل جزء من أجزائه بديهي فظهر أن العلم بالكلية القائلة بأن كل جزء من أجزائه بديهي، لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة، وهذا بعينه ما قيل: من أن العلم **بكلية كبرى الأول** لا يتوقف على العلم بالنتيجة، فإن الحكم على زيد من حيث أنه فرد من أفراد الإنسان إجمالاً غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته، فإن الحكم **يختلف باختلاف العنوان** فالأحكام الجارية على خصوصيات أفراد موضوع الكلية **مندرجة فيها بالقوة**، فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة إلى الفعل، نعم إذا كان العلم بالكلية مستفاداً من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الأفراد كما إذا علم أن الوجود والعدم والشيء الذي ردد بينهما كلها بديهية، وعلم بذلك أن هذا التصديق بديهي مطلقاً **لم يصح الاستدلال ببداهته** على بداهة شيء منها، لأنه دور (وجوابه) أي جواب الوجه الثاني (أنه يكفي تصورهما) أي تصور الموجود والمعدوم (بوجه ما) والنزاع **إنما وقع في التصور بالكنه**. الوجه

قوله: (إذا علم إلخ) بيان لعدم التوقف حيث استفيد العلم ببداهة التصديق بدليل حصوله للبله والصبيان من غير علم بحال الأجزاء تفصيلاً.

قوله: (فإذا أريد إلخ) بيان لاستتباعه العلم ببداهة الأجزاء مفصلاً حيث علم منه بداهة الوجود بخصوصه.

قوله: (بكلية كبرى الأول) أي بالكبرى الكلية إذ لا يتوقف إنتاج الشكل الأول على العلم بكليتها بل على العلم بالكبرى الكلية.

قوله: (يختلف باختلاف العنوان) علماً وجهلاً بداهة وكسباً.

قوله: (مندرجة فيها بالقوة) أي حال كون تلك الأحكام بالقوة، لا أن اندراجها بالقوة فإن الاندراج متحقق بالفعل، لكون العنوان ملحوظاً باعتبار صدقه على أفراد الموضوع، وإنما كانت بالقوة لأن حصولها بالفعل بعد ضم الصغرى إليها.

قوله: (إنما وقع في التصور بالكنه) لا يخفى أن النزاع إن كان في التصور بالكنه بمعنى

أو مستلزم لتصورهما لأن المستلزم لتصور الأثنينية تصور التغاير لا نفسه، وإن كان صفة للتصور لا يصح قوله: هو الأثنينية إلا ان يحمل على حذف المضاف أي تصور الأثنينية قلت: يجوز أن يكون صفة للتغاير إذ ليس المراد بالاستلزام الخارجي، بل الاستلزام الذهني أعني الاستلزام بحسب التصور فلا إشكال.

قوله: (لم يصح الاستدلال ببداهته إلخ) قيل: يجوز أن يستفاد العلم بالكلية من العلم بحال كل فرد بخصوصه، ثم ينسى أحكام الآحاد ويبقى حكم الكلي، فيصح الاستدلال في هذه

(الثالث) وإنما ينتهض حجة **على من يعترف** بأن الوجود متصور بالكنه، ويدعي أنه بالكسب (أنه لو كان) الوجود (مكتسباً فإما بالحد أو بالرسم) **لانحصار** كاسب التصور فيهما (والقسمان باطلان، أما تعريفه بالحد فلأن الحد) كما مر (إنما يكون بالأجزاء والوجود **بسيط**) فلا يكون له حداً (وإلا) أي وإن لم يكن بسيطاً بل مركباً (**فأجزاؤه** إما وجودات **فيكون الجزء مساوياً** للكل في الماهية **أولا**) **تكون** أجزاؤه

حصول الشيء بنفسه، فالمطلوب ثابت لأنا نعلم قطعاً أن الوجود في هذا التصديق البديهي متصور لنا بنفسه لا بوجه من وجوهه، وإن كان في التصور بالكنه بمعنى تصوره بتفصيل ذاتياته فلا، لكن قوله: يكفي تصورهما بوجه ما يشعر بالأول فتدبر.

قوله: (على من يعترف إلخ) وأما من يقول بامتناع تصوره فلا ينتهض حجة عليه لأن امتناع الحد والرسم، لا يستلزم أن يكون متصوراً بالبديهة لجواز امتناع تصوره.

قوله: (لانحصار إلخ) وأما الرسم الأكمل وإن سمي رسماً فهو في الحقيقة اجتماع القسمين، فيستلزم المحالين.

قوله: (بسيط) أي ذهناً وخارجاً فإن الدليل المذكور. لو تم لأفاد نفي التركيب مطلقاً كما لا يخفى.

قوله: (فأجزاؤه) أي كلها أو بعضها،فيكون معنى قوله أولا السلب الكلي أي لا يكون شيء منها وجوداً ولا يجوز حمله على الإيجاب الكلي، وقوله: أو لا على رفعه إذ لا يصح حينئذ قوله: وإلا فلا وجود هناك، ولك أن تحمل الأول على الإيجاب الكلي، والثاني على السلب الكلي ووجود الشق والثالث أعني أن يكون بعض أجزائه وجودات وبعضها ما ليست وجودات لا يضر لأنه باطل بما أبطل به الشق الأول.

قوله: (فيكون الجزء مساوياً للكل) لأنه لما فرض كونها وجودات كانت متفقة في الوجود متمايزة بحسب الخصوصيات، أعني الفصول والتشخصات فيكون الجزء مساوياً لكله في الماهية النوعية أو الجنسية، ومساواة الجزء من حيث إنه جزء لكله في الماهية النوعية أو الجنسية باطل، لأنه يستلزم دخول الكل في الجزء فلا يكون الجزء جزءاً ولا الكل كلاً، وإنما قلنا: من حيث إنه جزء لأن الجسم البسيط مثل الماء جزؤه مساو لكله في الماهية النوعية، لكن لا من حيث إنه جزء بل من حيث إنه فرد منه، فإن جزء الماء ماء ومن هذا علم أن التخصيص بجزء

الصورة أيضاً بلا دور وليس بشيء، لأن العلم بالكلية، إذا لم يكن بديهياً في نفس الأمر بل مستفاداً من أحكام كل فرد ونازع الخصم فيه نضطر إلى إثباته بأحكام الأفراد ولو فرض مساعدة الخصم، فلا بد في كونه علماً من ملاحظة مقدمات دليله ولو إجمالاً فلو استدل على أحكام أفراده لدار.

قوله: (فيكون الجزء مساوياً للكل) أي يكون جزء الحقيقة المعقولة مساوياً لكله، وذلك

وجودات، بل ما ليست بوجودات (فعند الاجتماع) بين تلك الأجزاء التي كل واحد منها ليس وجوداً (لا بد أن يحصل أمر) زائد على تلك الأجزاء (هو الوجود وإلا) أي وإن لم يحصل عند الاجتماع أمر زائد (فلا وجود) هناك أصلاً إذ ليس ثمة **إلا تلك الأجزاء** التي ليست وجودات (ويكون) ذلك الأمر الزائد الحاصل عند اجتماع الأجزاء الذي هو الوجود (عارضاً لها مسبباً من اجتماعها فتكون هي) أي تلك الأجزاء (علل الوجود ومعروضاته) **لكونه مسبباً من اجتماعها عارضاً لها** (لا أجزاءه) فيكون التركيب **في فاعل** الوجود أو قابله لا فيه والمقدر خلافه (وقد يقال) لو كان للوجود أجزاء فتلك (الأجزاء تتصف) **إما** (**بالوجود** فيكون الكل **صفة للجزء**) لكن (**أو بالعدم** ذلك

الماهية المعقولة للاحتراز عما ذكر تخصيص من غير مخصص، فإن الجزء للماهية الخارجية من حيث إنه جزء أيضاً لا يساوي كله في الماهية كالهيولى والصورة للجسم.

قوله: (**أو لا تكون إلخ**) الظاهر أو لا وجودات لكن لما لم يكن الترديد بين الموجودات واللاموجودات أعني العدمات حاصراً لعدم انحصار المفهومات فيهما صرف الشارح العبارة عن ظاهرها وفسرها بما ليست بوجودات أي بما يصدق عليه أنها ليست وجودات لينحصر.

قوله: (**إلا تلك الأجزاء**) أو الاجتماع الذي هو نسبة بين تلك الأجزاء ولا شك أنه ليس بوجود.

قوله: (**لكونه مسبباً من اجتماعها**) فهي علل له بشرط الاجتماع إذ لا يجوز أن لا يكون الاجتماع علة فاعلية لكونه أمراً اعتبارياً.

قوله: (**عارضا لها**) فهي معروضاته.

قوله: (**في فاعل الوجود أو قابله**) أورد كلمة أو لأن التركيب في أمر واحد له اعتبارات فهو أورد الواو لتوهم أن التركيب حاصل في أمرين متغايرين.

قوله: (**إما بالوجود**) أي المطلق.

قوله: (**صفة للجزء**) أي قائماً به.

قوله: (**أو بالعدم**) أي بسلب الوجود المطلق إذ لا واسطة بين النقيضين.

باطل، وإنما قيدنا به لأن مساواة الأجزاء الخارجية لكلها في الماهية ليس بمحال على الإطلاق، ألا يرى أن طبيعة المياه المتعددة هي بعينها طبيعة الماء الواحد الواقع جزءاً منها، وبالجملة قد تقرر أن كل جزء من أجزاء الجسم البسيط مساو لكله في الاسم والحد كما سيصرح به، نعم الجزء الخارجي لا يساوي كله في الماهية الخارجية أعني الهوية، فإن قلت: مقصود المستدل أن أجزاء الوجود إما عين مفهوم الوجود، فيلزم تلك المساواة وهو محال مطلقاً، لأن الجزء داخل في ماهية الكل والشيء ليس داخلاً في نفسه وأيضاً يلزم تقديم الشيء على نفسه قلت: لفظ المساواة يأبى هذه الإرادة كما لا يخفى.

قوله: (**عارضاً لها**) إذ لا شك في أنه ليس منفصلاً وأجنبياً عنه بالكلية.

الجزء لا يكون صفة لنفسه، بل يكون صفة لسائر الأجزاء فلا تكون الصفة بتمامها صفة فيلزم) حينئذ (**اجتماع النقيضين** وقد يقال:) لو كان للوجود أجزاء **فتلك الأجزاء** (إما أن تتصف **بوجود مع أو بعد**) أي مع الوجود الذي هو المركب أو بعده (**فليس الجزء**) **بحسب وجوده** (**متقدماً**) **على كله** بل هو إما معه أو متأخر عنه

قوله: (اجتماع النقيضين) إذ لا شك أن الكل مجتمع بالجزء وأن اجتماع الموصوف بشيء يستلزم اجتماع صفته معه، ولأن اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذي هو الوجود به فاجتمعا اجتماع الصفة مع الموصوف ولأن حصول الأجزاء يقتضي أن يكون الوجود حاصلاً، وكونها معدومة يقتضي عدم حصوله فيكون الوجود حاصلاً وغير حاصل.

قوله: (فتلك الأجزاء) أي من حيث أنها أجزاء داخلة في قوامه.

قوله: (فليس الجزء بحسب وجوده متقدماً على كله) مع أن الجزء من حيث أنه جزء يجب تقدمه على كله، وقد فرض أنها من حيث أنها أجزاء له متصفة بالوجود وباعتبار قيد الحيثية اندفع ما تحير في دفعه الناظرون من أن الواجب تقدم الجزء على نفس الكل، وتقدم وجوده وأما تقدم وجود الجزء على نفس الكل، فكلا فيجوز أن يكون وجود الجزء متأخراً عن نفس الوجود.

قوله: (فيتقدم الشيء إلخ) ضرورة أن تقدم الفرد الذي يتصف به الجزء يستلزم تقدم المطلق.

قوله: (فيلزم اجتماع النقيضين) لأن عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذي هو الوجود.

قوله: (بوجود مع أو بعد) المراد بالمعية والبعدية الذاتيتان لا الزمانيتان، وإلا فلا استحالة في عدم تقدم الجزء على الكل زماناً، وهاهنا بحث وهو أن الترديد إما بالنسبة إلى المعية والبعدية والقبلية مع نفس الوجود أو مع وجود الوجود، فعلى الأول لا استحالة في تأخر وجود الجزء عن نفس الكل إنما الثابت وجوب تقدم نفس الجزء على نفس الكل أو تقدم وجوده على وجوده لا تقدم وجوده على نفس الكل وعلى الثاني لا استحالة في تقدم وجود الجزء على وجود الكل، بأن يعرض فردان من الماهية لجزئيها فتوجد تلك الماهية بعده بفردين منها يعرضان لجزئيها، وليس في هذا تقدم الشيء على نفسه، والجواب أنا نختار الثاني وتقول: يلزم تقدم الشيء على نفسه على ذلك التقدير لأن الصفة الموجودة في نفسها توجد بموصوفها باعتبار وجودها أي بعد وجودها في نفسها البتة فإن الجسم الأبيض ماقام به البياض الموجود، ولا يعقل أن يقال قام به البياض المعدوم أولاً ثم وجد فوجود ماهية الوجود الموجودة على الفرض مقدم بحسب الذات على عروض فردين منها لجزئيها المستلزم لعروضها لهما، فإذا فرض اتصاف الجزءين بالوجود قبل وجودها تقدم الشيء على نفسه بلا محالة فتأمل.

قوله: (فليس الجزء متقدماً) فإن قلت: فيهما فساد آخر غير ما ذكر بناء على أن في المعية مغايرة الشيء لنفسه وفي البعدية تلك المغايرة مع التقدم كما في القبلية، فلم لم يتعرض له قلت

(أو) يتصف بوجود (قبل) أي قبل الوجود الذي هو المركب (فيتقدم الشيء) أي الوجود (على نفسه أولا تتصف) تلك الأجزاء (به) أي بالوجود **فلا شك أنها** تتصف بالعدم (فالوجود محض ما ليس له وجود) أعني تلك الأجزاء التي لم تتصف بالوجود (وأما تعريفه بالرسم فلوجهين، أحدهما أن الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه) لا في وجه يمكن استفادته من الرسم (الثاني **أن الرسم يجب أن يكون بالأعرف**) لما مر في شرائط المعرف (ولا **أعرف** من الوجود بالاستقراء) فإنا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود أعرف من كل ما نحاول تعريفه به (**وأيضاً فهو**) أي الوجود (**أعم المفهومات**

قوله: (فلاشك أنها إلخ) لعدم الواسطة بين النقيضين.

قوله: (بالأعرف) أي بما هو أقدم معرفة، وحينئذ يظهر أنه لا يجري هذا الوجه في امتناع التحديد لأن الأجزاء تتقدم معرفتها على معرفة المحدود قطعاً، ومن هذا ظهر أن اشتراط الأعرفية في مطلق المعرف إنما هو بالنظر إلى بعض أفراده.

قوله: (أعرف إلخ) فنفي الأعرفية في المتن إما كناية عن إثبات الأعرفية كما هو المتفاهم في العرف بناء على أن المساواة، قلما تتحقق بين الشيئين فهي كالمعدوم، وإما اكتفاء على ما هو المقصود فإنه إذا لم يكن أعرف منه مفهوم امتنع رسمه وإن وجد ما يساويه بناء على أن شرطه الأعرفية.

قوله: (وأيضاً فهو إلخ) عطف عل قوله بالاستقراء.

قوله: (أعم المفهومات) لا يخفى أن الوجود ليس أعم المفهومات حملاً إذ لا يحمل إلا على أفراده ولا تحققاً لعدم تحققه في الأمور العدمية، وأيضاً الإمكان العام لشموله المعدوم أعم منه، والشيئية تساويه والجواب أن المراد أعم المفهومات من حيث الحمل اشتقاقاً، فإن كل مفهوم موجود لكونه حاصلاً في الذهن وليس كل موجود مفهوماً لأن بعض الموجودات الخارجية غير مفهوم لنا بالفعل، وبهذا اندفع الاعتراض الثاني لأن الإمكان والشيئية من حيث حصولهما في

لا فساد فيما ذكرت فإن الوجود بحسب ذاته غير الوجود بحسب كونه صفة للجزء، ولو بالاعتبار ولا استحالة أيضاً في تأخره بالاعتبار الثاني، فإن قلت: هذا الاعتبار جار في الثالث قلت: ممنوع لأن ذات الشيء لا يمكن أن يتأخر عن اعتباره معه.

قوله: (إن الرسم يجب أن يكون أعرف) فإن قلت تخصيصه بالرسم مما لا فائدة فيه لأن المعرف يجب كونه أعرف سواء كان رسماً أو حداً، قلت: أجيب بأن وجه التخصيص أن الحد إنما يكون بالأجزاء والأجزاء أعرف لا محالة من الكل، فلا تصدق المقدمة الثانية، وهي قولنا: لا أعرف من الوجود في الاستدلال على بطلان الحد، فلا يتم فيه هذا الدليل وفيه نظر ظاهر.

قوله: (أعم المفهومات) فإن قلت: الإمكان مثلاً مساو له إن أخذ أعم من الخارجي، والذهني وإن خص بالخارجي كما هو عند المتكلمين، فهو أعم لا يقال: لا يراد من الأعم معنى التفضيل، بل إنه لا أعم منه فلا تقدح فيه المساواة، لأنا نقول: بعد تسليم أن هذا المعنى يفهم

والأعم جزء الأخص والجزء أعرف) من الكل لأن العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس (**وأيضاً فالفيض**) من المبدأ الفياض (**عام**) والنفس الإنسانية قابلة للتصورات، وإذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض إلا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع، فكل ما كان شرائطه وموانعه أقل كان إلى الفيض أقرب (**والأعم**) **لا شك** أنه (أقل شرطاً ومعانداً) من الأخص (لأن شرط العام ومعانده شرط للخاص، ومعاند له من غير عكس) كلي لأن الخاص بحسب خصوصه له شرائط، وموانع لا تعتبر في العام أصلاً فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه أقل بالنسبة إلى الخاص، (فيكون وقوعه في النفس) وارتسامه فيها (أكثر) من وقوع الخاص وارتسامه، فيكون أعرف (وجوابه) أي جواب الوجه الثالث (**أنا نختار**) أن تعريف الوجود بالحد فنختار أولا (**أن أجزاءه**) التي يحد بها (وجودات قولك: فالجزء مساو للكل في)

الذهن أخص منه وإن كانا من حيث ذاتهما أعم منه أو مساوياً له وبهذا القدر يتم غرضنا وهو كونه أعرف من كل ما نحاول تعريفه به، لأن التعريف بالشيء إنما يكون بعد حصوله في الذهن، ولا يحتاج إلى إثبات أعرفيته من كل ما سواه سواء كان مفهوماً بالفعل أولا.

قوله: (والأعم جزء الأخص) منشؤه عدم الفرق بين حمل الذاتي والعرضي.

قوله: (وأيضاً فالفيض عام إلخ) عطف على قوله والأعم جزء الأخص لا على قوله وأيضاً الأول لأنه لا بد في هذا الوجه من اعتبار كونه أعم المفهومات والفاء زائدة لمجرد تحسين الكلام.

قوله: (والأعم لاشك إلخ) أي الأعم من حيث عمومه وإن كان منحصراً في الخاص أقل منه شرطاً ومعانداً ضرورة اشتماله على أمر زائد على العام.

قوله: (أنا نختار أن أجزاءه إلخ) لا يخفى أن هذا الجواب إنما يتم إذا حمل الترديد المذكور بقوله: إن أجزاءه إما وجودات أو لا، على أنه يطلق عليها الوجودات أو لا، إذ حينئذ يمكن أن يقال: إنها متخالفة الماهيات، فلا يلزم مساواة الجزء للكل في الحقيقة، وكذا الجواب الذي ذكره الشارح مبني على حمل الترديد المذكور على أنه يصدق عليها الوجودات أولا، فإنه حينئذ يتجه أن يقال: يجوز أن يكون صدق الوجود عليها صدقاً عرضياً، فلا يلزم المساواة المذكورة، وأما إذا حمل الترديد المذكور على أن حقيقتها إما وجودات أي وجودات مع خصوصيات اعتبرت معه على ما مر، فلزوم المساواة المذكورة ظاهر كما بيناه، وحينئذ يتعين الجواب باختيار الشق الثاني وهو أن أجزاءه ما ليست بوجودات كما سيجيء.

من العبارة إذا لم يرد معنى التفضيل لم يبق لادعاء جزئيته عما سواه وجه، ولا تقريب حينئذ لقوله: والأعم جزء الأخص قلت: الأظهر أن المراد أنه أعم المفهومات التي يحاول تعريفه بها.

قوله: (وأيضاً الفيض عام) الظاهر أنه دليل ثان لأعرفية الأعم معطوف على قوله والأعم جزء الأخص والجزء أعرف لا علة ثالثة لأعرفية الوجود، وإن كان ظاهر العبارة يقتضيه وحمله الشارح في تحقيق الجواب عليه.

تمام (الماهية قلنا: ممنوع فإن وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي) أي حقائق الأشياء (متخالفة فكذا الوجودات الواقعة أجزاء للوجود متخالفة في أنفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب منها، **وقد سبقت منا** الإشارة إلى أن الخلاف في كون الوجود بديهياً أو كسبياً مبني على كونه مفهوماً واحداً مشتركاً، **وأما على تقدير** كونه نفس الحقيقة **فالمناسب** أن يقال: بعضه بديهي وبعضه كسبي أو يقال: كله كسبي إذ ليس كنه شيء من الحقائق الموجودة بديهياً، **فالأولى في الجواب**: أن يقال أجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية، لجواز أن يكون صدق الوجود على تلك الأجزاء صدقاً عرضياً **ولا استحالة** في صدق الكل على أجزائه، كذلك ونختار ثانياً أن أجزاءه ليست وجودات (قوله يحصل عند الاجتماع) بين تلك الأجزاء (أمر آخر قلنا: نعم و) ذلك الأمر الآخر (هو المجموع) من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وإن كان كل واحد من أجزاء ذلك المجموع ليس وجوداً، فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله أو فاعله (ثم ما ذكرته منتقض بسائر المركبات) التي علم تركيبها يقيناً (إذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلاً) فنقول: إن كانت أجزاؤه سكنجبينات ساوى الجزء الكل في الماهية وإن لم تكن سكنجبينات فإن حصل عند الاجتماع أمر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجبين، كان التركيب في علل السكنجبين ومعروضاته لا فيه وإن لم يحصل

قوله: (وقد سبقت منا إلخ) بقوله: وأما إذا كان مشتركاً لفظياً فليس هناك وجود مطلق متصور بديهة أو كسباً.

قوله: (وأما على تقدير إلخ) عطف على قوله وقد سبقت وليس داخلاً تحت الإشارة، حتى يرد أنه ليس مشاراً إليه فيما سبق.

قوله: (فالمناسب إلخ) لا ما قاله المصنف من أنه كسبي فإنه غير مناسب على ذلك التقدير، وفيه إشارة إلى صحته بناء على جواز القول: بكون الوجود معنى مشتركاً مع القول بأن وجود كل شيء نفسه، وإلن لم يكن مذهباً لأحد، ومن هذا ظهر وجه قوله: والأولى دون أن يقول: والصواب وإنما كان جواب الشارح أولى لمناسبة القول باشتراك الوجود معنى.

قوله: (ولا استحالة إلخ) بل هو واقع فإن كل صادق على جزئه الذهني صدقاً عرضياً، كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان.

قوله: (فالأولى في الجواب إلخ) قد نبهناك على أن لفظ المساواة مانع عن حمل الترديد السابق، على أن أجزاء الوجود إما نفس مفهوم الوجود أو لا، حتى يندفع هذا الجواب، نعم لو قرر ابتداء بهذا الوجه اندفع هذا الجواب وتعين اختيار أنها ليست بوجودات.

كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين (قوله:) في الاستدلال ثانياً على نفي تركيب الوجود (الأجزاء تتصف بالوجود أو العدم قلنا: كسائر المركبات) المعلومة التركيب (إذ أجزاؤها **لا تخلو عنها أو عن نقيضها**)، فيكون الدليل منقوضاً بها إذ نقول: مثلا أجزاء الدار **إما دار** أو ليست بدار، فعلى الأول يكون الكل صفة للجزء، وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه) أي العدم (بالعدم وإنه)**أي الوجود بل العدم أيضاً** (**من المعقولات الثانية** التي لا وجود لها

قوله: (لا يخلو عنها وعن نقيضها) اي عن الاتصاف بها أو عن الاتصاف بنقيضها في الوجود، ولا يلزم جريان جميع الوجوه المذكورة.

قوله: (إما دار) أي تتصف بدار أو تتصف بليست بدار.

قوله: (يلزم اجتماع النقيضين) بالوجه الأول من الوجوه المذكورة سابقاً في كونه نقيضاً.

قوله: (والحق إلخ) جواب عن الاستدلال الثاني بطريق الحل.

قوله: (بل العدم إلخ) أشار بالإضراب إلى أن تخصيص الوجود بالحكم لكون الكلام فيه لا لنفيه عن العدم.

قوله: (وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين) فيه بحث لأن لزوم اجتماع النقيضين على تقدير أن يتصف أجزاء الوجود بالعدم، كان باعتبار أن اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذي هو الوجود به وهذا غير متأت في صورة الدار، لأن اتصاف جزء من الدار بسلبها لا يقتضي اتصاف كلها به فلا نقض، ويمكن ان يقال: إذا كان جزء الدار متصفاً بسلب الدار ولا شك ان الكل يجتمع مع الجزء وأن اجتماع الموصوف بشيء يستلزم احتماع صفته به يلزم اجتماع النقيضين وهذا الوجه يجري في صورة الوجودأيضاً، فإن بني المستدل لزوم اجتماع النقيضين على تقدير اتصاف أجزاء الوجود بالعدم على هذا، فالأمر ظاهر وإن بناه على ما ذكرته من أن عدم الجزء يستلزم عدم الكل لم يقدح في ورود النقض أيضاً، لأن مقدمات الدليل جارية في صورة النقض، والمخالفة في تعليل إحدى المقدمات لا في نفسها، وهذا القدر لا يضر في النقض، وبهذا ظهر ضعف ما اختاره الشارح في كتبه المنطقية دفعاً لاعتراض لزوم اشتراط الشيء بنقيضه أو تقومه بالنقيضين على تقدير اعتبار التصور الساذج في التصديق، من أن المعتبر في التصديق شرطاً أو شطراً هو ذات التصور الساذج لا مفهوم العارض لتلك الذات، فلا يرد شيء من المحذورين وذلك لأن المحذور في اشتراط الشيء بنقيضه وتقومه بالنقيضين ليس إلا اجتماع النقيضين، وعدم الحكم إذا كان عارضاً لازماً لما صدق عليه التصور، فإذا اجتمع هذا التصور المفروض مع الحكم يلزم اجتماع عارضه اللازم معه، فيعود أصل الفساد سواء كان العارض جزءاً أو شرطاً أم لا، فالجواب الحق عن ذلك الاعتراض هو الذي لم يلتفت إليه القوم على ما نقله في **حاشية المطالع فتأمل**.

قوله: (وإنه أي الوجود بل العدم أيضاً من المعقولات الثانية إلخ) أشار بقوله بل العدم إلى وجه تأويل إفراد الضمير مع أن الظاهر فإنهما لاقتضاء السياق رجوعه إليهما، وهاهنا بحث وهو أن

في الخارج، وما لا وجود له فهو معدوم إذ لا واسطة) عندهم بين الموجود والمعدوم فالموجود عندهم معدوم، وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين **لا في معروض الوجود**،

قوله: (من المعقولات الثانية) سيجيء في بحث الماهية أن المعقولات الثانية ما يلحق الشيء بحسب وجوده الذهني أي يكون عروضها مشروطاً بالوجود الذهني فلا يحاذى بها من حيث عروضها أمر في الخارج بأن يكون الخارج ظرفاً لنفسه سواء كان موجوداً فيه أولا، وإلا لم يكن لحوقها مشروطاً بالوجود الذهني، فالوجود المطلق بل الخاص أيضاً، لما كان لحوقهما للماهية في الذهن فقط، لم يكن من حيث العروض في الخارج أمر يطابقه لا في الممكن ولا في الواجب، إذ ليس في الخارج عارض يقال له: الوجود وهذا لا ينافي كون ذاته تعالى فرداً له باعتبار صدقه عليه. وانتزاعه منه وهذا كمفهوم الماهية، فإنه من المعقولات الثانية فإنه لا يلحق الشيء الأول في الذهن ولا يحاذي بها من حيث عروضها أمر في الخارج، وإن كان يصدق الأشياء في الخارج، وبما ذكرنا لك اندفع الاعتراض الذي أورده بعض المتأخرين من أن المعقول الثاني قد اعتبر فيه أن لا يحاذى به أمر في الخارج، والوجود المطلق ليس كذلك لأن وجود الواجب لكونه عين حقيقته عند الحكماء فرد له في الخارج، ولا يحتاج إلى ما قيل: إن المراد أن لا يحاذي بها شخص في الخارج والوجود الواجبي ليس شخصاً للوجود المطلق عندهم، فإنه تخصيص من غير مخصص ولا إلى ما قيل: من أن الوجود الواجبي ليس فرداً للوجود المطلق، ومعنى قولهم وجود الواجب عينه، أنه ليس أمراً زائداً عليه لا أنه يصدق عليه الوجود المطلق فإنه خلاف ما صرحوا به من أن للوجود عندهم فردين فرداً قائماً بذاته تعالى وهو الوجود الواجبي وفرداً قائماً بغيره وهو الوجود الممكني.

قوله: (لا في معروض الوجود) إن أريد أن مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق، والوجود الخاص من المعقولات الثانية، فلا اشتباه في عروضه للماهيات، وإن خص بالوجود المطلق؛ فعروضه باعتبار عروض حصصه وأفراده.

كون الوجود متصفاً بالعدم عند الفلاسفة إنما يستقيم في الوجود المطلق، في الوجودات الخاصة للممكنات، وأما الوجود الخاص الواجبي الذي ادعوا أنه عين ذاته تعالى فهو عندهم موجود في الخارج بوجود هو نفسه، فحينئذ نقول: كيف يستقيم عندهم الوجود المطلق من المعقولات الثانية، والمعقول الثاني كما سيأتي عبارة عما لا يعقل إلا عارضاً لمعقول آخر، ولم يكن في الأعيان ما يطابقه وللوجود المطلق ما يطابقه في الأعيان عندهم، وهو الوجود الواجبي وهذا البحث أورده بعض المتأخرين، وقد يجاب بأن المراد بالمطابق الخارجي المنفي في المعقولات الثانية موجود خارجي، إذا جرد عن المشخصات حصل منه في الذهن ما يسمى معقولاً ثانياً على ما سيجيء في تحقيق كلية الكلي، ومطابقته لكثيرين وبالجملة موجود خارجي يكون المعقول الثاني ذاتياً، له والوجود المطلق ليس ذاتياً للوجودات الخاصة عند الفلاسفة، ولهذا صرحوا بأنه مقول عليها بالتشكيك، وفيه أن الشريف ذكر في حواشي التجريد أن ليس في الخارج ما يطابق الكلية كما كان للسواد المعقول ما يطابقه في الخارج، ولا شك أن السواد المطلق مقول بالتشكيك وعارض لجزئياته بالتشكيك، فيفهم أن المطابق بالمعنى الأعم مما ذكر منفي عن

فإنه موجود فقط، ولا في الوجود نفسه لأنه معدوم فقط، نعم يلزم اتصاف أحد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق، وليس بمحال؛ **إنما المحال أن يتصف أحدهما بالآخر، مواطأة** كأن يقال: مثلاً الوجود عدم فحل الشبهة على قاعدتهم أن يقال:

قوله: (إنما المحال إلخ) هذا ليس بمحال مطلقاً، إذ يصح أن يقال الجزئي ليس بجزئي، واللامفهوم مفهوم، واللاممكن ممكن بالإمكان العام، بل إذا كان بطريق الحمل المتعارف، أعني الحمل على الأفراد، فإنه حينئذ يلزم تورارد النقيضين على موضوع واحد المنافي لتقابلهما، فالمراد بقوله: أن يتصف الاتصاف المتعارف، أو المراد أن المحال الاتصاف بالمواطأة، ولو باعتبار فرد واحد، وأما المثال فلا بد من حمله على القضية المتعارفة.

المعقولات الثانية على أن أفرادها المحمولة هي عليها بالمواطأة، إذا كانت موجودة في الخارج ولا شك أن عروضها لمعروضاتها في ضمن تلك الأفراد الموجودة، حينئذ فلا يكون عروضها للمعقولات الأولى إلا في الخارج، فيلزم حينئذ انتفاء الشرط الآخر والأظهر في الجواب عن الأصل أن مرادهم بكون وجود الواجب عينه، أنه يترتب على ذاته ما يترتب على الوجود، لأن هناك ذاتاً ووجوداً، هو عينه إذ لا يخفى على عاقل أن ما حمل عليه الوجود المطلق بالمواطأة لا يمكن أن يكون قائماً بنفسه صانعاً للعالم كما أن ما صدق عليه الضحك والمشي، وغيرهما من المفهومات مواطأة لا يمكن أن يكون قائماً بنفسه، وهذا نظير ما ذكروه من أن صفات الباري تعالى عين ذاته، فإن الشارح المحقق صرح في الموقف الخامس بأن مرادهم أنه يترتب على ذاته ما يترتب على ذات، وصفة لا أن هناك ذاتاً وصفة هي عينه، قال: ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها، فإن قلت: يلزم على هذا أن لا يكون الباري عز وعلا موجوداً عندهم تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً، قلت: إن أريد عدم كون الوجود قائماً به فهم يلتزمونه بلا شبهة، وإن أريد أن لا يترتب عليه ما يترتب على الوجود فهو ممنوع، وقولهم الوجود المطلق محمول على وجوده الخاص الذي هو عينه مواطأة، وكذا قولهم الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجود الواجبي وغيره تستري وقول على سبيل الشبه والمجاز، هذا ما ظهر لي من مراد الفلاسفة خذلهم الله، فحينئذ يندفع عنهم ذلك البحث، لكن يرد عليهم التشخص، فإنهم صرحوا بأنه من المعقولات الثانية مع أن أفراده وهي التشخصات الجزئية موجودة في الخارج عندهم فليتامل.

قوله: (لا في معروض الوجود فإنه موجود فقط) قيل: عليه معروض الوجود يتصف بالوجود والوجود موصوف بالعدم اشتقاقاً، فيلزم أن يتصف معروض الوجود أيضاً بالعدم اشتقاقاً، لأن صفة الصفة صفة، فلا يصح قوله: فإنه موجود فقط وجوابه أن كون صفة الصفة صفة ليس كلياً، بل إذا كانت محمولة بالمواطأة على الصفة المحمولة على موصوفها بها، وإلا فالبياض صفة غير محمولة بالمواطأة للحيوان، ويتصف بانه ليس بحيوان مع أن الحيوان لا يتصف بأنه ليس بحيوان وهذا ظاهر جداً.

أجزاء الوجود متصفة بالعدم، ويحصل من اجتماعها الوجود **كما أن أجزاء الدار متصفة بأنها ليست داراً**، ويحصل من اجتماعها الدار. غاية ما في الباب أن جزء الوجود إذا كان معدوماً كان الوجود أيضاً معدوماً، وقد عرفت أنه لا استحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الأشعري (اتصافه) **أي اتصاف الوجود** (بالوجود لأنه نفس الحقيقة وإنها موجودة) فحل الشبهة عنده أن أجزاء الوجود موجودة، وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء **لأن وجود كل شيء عنده عين حقيقته، وليس المراد بالصفة ما يكون خارجاً عن الشيء** قائماً به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته أو داخلاً فيها أو خارجاً

قوله: (أي اتصاف الوجود) أي مطلق الوجود لا الوجود المطلق إذ لا يثبته الشيخ.

قوله: (لأن وجود كل شيء عنده عين حقيقته) فكل شيء موجود بذاته لا بوجود زائد عليه، وليس المراد بالوجود ما هو متفاهم العرف أعني ما قام به الوجود، بل ما يكون مظهر الآثار المطلوبة، والأحكام المختصة سواء كان بنفسه أو بأمر زائد عليه.

قوله: (وليس المراد إلخ) جواب عما يورد من أن القول بالاتصاف بالوجود ينافي كونه نفس الحقيقة، إذ الاتصاف يقتضي الصفة ولا صفة حينئذ، وحاصل الجواب أن ليس المراد بالصفة ما يكون قائماً بالشيء حتى ينافي كونها نفس الحقيقة، بل ما يحمل على الشيء فالاتصاف بمعنى الحمل، وهو لا يقتضي إلا التغاير في المفهوم ولا شك في تحققه بين الوجود والماهية، إنما المنفي تغايرهما من حيث الذات والصدق فإن أراد بالاتصاف الحمل، فقد عرفت أنه لا استحالة فيه، وإن أراد معنى القيام فلا نسلم تحققه في الماهية بالقياس، إلى الوجود والعدم، إذ لا عروض لشيء منهما عندنا إذ الوجود نفس الماهية فالعدم رفع الماهية ثم الظاهر في الجواب، أن يقال: ليس المراد بالاتصاف القيام بل الحمل إلا أنه تعرض لبيان المراد من الصفة لكونه منشأ لذلك.

قوله: (إنما المحال أن يتصف أحدهما بالآخر مواطأة) قيل: هذا إنما هو في القضايا المتعارفة وأما في القضايا الطبيعية فيمكن اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو كما يقال الجزئي ليس بجزئي.

قوله: (كما أن أجزاء الدار متصفة بأنها ليست داراً) في مطابقة التمثيل مناقشة وهو أن نظير هذا المثال كون الأجزاء ليست بوجودات والكلام على أنها ليست بموجودات.

قوله: (وليس المراد بالصفة ما يكون خارجاً عن الشيء) أي ليس المراد بها في الجواب ذلك، وأما في أصل الاستدلال فلا شك أن المراد بها ذلك لا ما يحمل على الشيء مطلقاً، وإلا يكون قوله: فلا تكون الصفة بتمامها صفة فاسداً، إذ جواز حمل الكل على الجزء مما لا فساد فيه، فكيف يدعي بطلانه؟ ثم لا يذهب عليك أن الجواب مبني على أن الصفة في الاستدلال عام من ذينك المذكورين، فإن قلت: لو قال المستدل مرادنا الخارج القائم فما يقول المجيب؟: قلت: يقول: لا هذا ولا ذاك لأن الموجودات عند الشيخ ليس الوجود، ولا العدم خارجاً قائماً بها، أما العدم فظاهر، وأما الوجود فلأنه عينها وبهذا يظهر جواز أن يرجع الجواب المنقول بقوله: وقد يقال إلى مذهب الشيخ بلا قول بالحال.

عنها، **وقد عرفت** أن ذكر مذهب الشيخ **لا يناسب هذا المقام** لأن الوجود إذا كان عين الحقيقة فمن الحقائق مركبات ومنها بسائط، وكذا الحال في الوجودات (وقد يقال) في حل الشبهة (لا تتصف) أجزاء الوجود (لا بهذا ولا بذاك) أي لا بالوجود ولا بالعدم (**وهو تصريح بإثبات بالواسطة**) بين الموجود والمعدوم **فلا يصح إلا على مذهب مثبتي الأحوال**، فتكون أجزاء الوجود عندهم من قبيل الأحوال كما أن الوجود عندهم كذلك (قوله) في الاستدلال ثالثاً على نفي التركيب من الوجود (تتصف) الأجزاء (بوجود مع أو بعد أو قبل قلنا:) **هذا** (**مبني** على تمايز الجنس والفصل **في الخارج**

قوله: (وقد عرفت إلخ) لايخفى أن ما ذكره غير معلوم مما سبق إلا أنه لكونه من القوة القريبة من الفعل بعد معرفة ما تقدم من عدم صحة اختيار الوجود بديهياً أو كسبياً على مذهب الشيخ لعدم قوله: بالوجود المطلق نزل منزلة المعلوم.

قوله: (لا يناسب إلخ) إنما قال: ذلك لأنه يجوز أن يقال: إن بناء الجواب على مقدمة اعتقدها الشيخ من أن الوجود نفس الحقيقة، وهو لا يقتضي البناء على مذهبه حتى يلزم القول بعدم الوجود المطلق، فلا يصح اختيار كونه بسيطاً.

قوله: (هذا المقام) أي مقام النزاع في كون الوجود بسيطاً أو مركباً.

قوله: (وهو تصريح إلخ) إذا حمل الاتصاف على الحمل، وأما إذا أريد به العروض فلا كما مر وأما ما قيل من أنه لا بد في الحال من كونها صفة لموجود وهو غير لازم مما ذكر، فليس بشيء لأنه إذا قيل: إنها ليست بمعدومة لا بد من القول بالتحقق التبعي، ولأنه قول بالواسطة بينهما ولا واسطة سوى الحال أصلاً فيكون حالاً.

قوله: (هذا مبني إلخ) أي هذا القول إلى آخره أعني المنفصلة مع دليل إبطالها مبني على أمرين أحدهما تمايز الجنس والفصل، إذ على تقدير عدم التمايز نختار أن الأجزاء تتصف بالوجود الذي هو نفس وجود الكل والترديد المذكور إنما يتجه إذا كان وجودها مغايراً لوجوده، والثاني تقدمهما على النوع فإن إبطال المعية والتأخر بقوله: فليس الجزء بحسب الوجود مقدماً على كله، مبني على ذلك وكلا الأمرين ممنوعان.

قوله: (وهو تصريح بإثبات الواسطة) المقدمة القائلة بأن الوجود لا يرد عليه القسمة قد صححها الشارح في حاشية شرح التجريد وأبطل توهم لزوم القول بالواسطة من هذا الكلام، فليطالع ثمة وقد أشرنا الآن إلى توجيه آخر لئلا يلزم الواسطة فلا تغفل.

قوله: (فلا يصح إلا على رأي مثبتي الأحوال) قال بعض الأفاضل: لكن ينافي تفسيرهم الحال بأنه صفة قائمة بموجود لأن الأجزاء حينئذ قائمة بما قام به الوجود الذي هو الكل، ولا شيء منها بقائم بموجود اللهّم إلا أن يجاب بما أجاب به الكاتبي، وأنت خبير باندفاع هذا السؤال بما حققناه في تعريف الحال، من أن المراد بالموجود فيه أعم من الموجود، قبل قيام هذه الصفة أو معه، وليس المراد الأول فقط حتى يرد ما ذكره.

وتقدمهما) بالوجود على النوع (فيه) **لأن الحد في المشهور إنما** يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الأجزاء الخارجية **المتمايزة الوجود في الخارج** (وهو) أي تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه (**ممنوع بل التمايز**) بينهما في الوجود تقدمهما على الفرع بحسبه **إنما هو** (**في الذهن**) دون

قوله: (في الخارج) أي في الوجود الأصلي سواء كان في خارج الذهن أو فيه ليشمل الجنس والفصل اللذين للكيفيات النفسانية.

قوله: (لأن الحد إلخ) تعليل للبناء المذكور وفيه دفع لمنع البناء على التمايز المذكور لما سيجيء في بحث الماهية أن الحد لا يكون إلا للمركب الخارجي، فعلى تقدير عدم تمايزهما لا بد له من أجزاء خارجية متقدمة عليه بحسب الوجود الخارجي، فالاستدلال تام بدون التمايز المذكور، وحاصله أن البناء المذكور مبني على ما هو المشهور من توقف الحد على التركيب من الجنس والفصل لا على التركيب الخارجي، فالحد يكون للبسيط الخارجي أيضاً، فحينئذ يجوز أن يكون الموجود بسيطاً في الخارج مركباً في الذهن من الجنس والفصل المتحدين معه في الوجود، فلا يصح الترديد المذكور وما ذكرت من توقف الحد على التركيب الخارجي، فيما ذهب إليه بعض المحققين كما سيجيء.

قوله: (المتمايزة الوجود في الخارج) أي في الوجود الأصيلي صفة كاشفة للأجزاء الخارجية، فلا يرد أن المسائل والتصديقات أجزاء خارجية للعلوم وليست متمايزة في الوجود في الخارج.

قوله: (إنما هو في الذهن) أي في الوجود الظلي فإن قيل: إذا كان التمايز بين الجنس والفصل وتقدمهما على النوع بحسب ذلك الوجود، فيقال: الأجزاء الذهنية للوجود إما أن تتصف في الذهن بوجود مع أو قبل أو بعد ونسوق الكلام إلى آخره. قلت: الوجود الذهني للجزء يكون مع وجود الكل وبعده وقبله لأن فهم الجزء سابق على فهم الكل عند تعقله بالكنه، ومعه

قوله: (لأن الحد في المشهور إلخ) إشارة إلى أن الحد في غير المشهور قد يكون مركباً من الأجزاء الغير المحمولة، قال الشيخ: الرئيس في الحكم المشرقية إنه إذا تركب شيء من أجزاء غير محمولة وحصل تلك الأجزاء بأسرها مجتمعة في العقل، فلا شك أنه يحصل ماهية المركب في العقل، ويكون القول الدال على تلك الأجزاء حداً تاماً وقد ذكره الشارح في بحث الماهية.

قوله: (بل التمايز في الذهن) فإن قلت: التمايز الذهني كف في الاستدلال إذ نقول: كل من الأجزاء المتمايزة في الذهن إما أن يتصف بوجود مع أو بعد إلخ غاية ما في الباب أن اللازم في الشق الثالث تقدم الوجود على نفسه في الذهن، ولا شك في بطلانه أيضاً، قلت: لا محذور حينئذ في الشق الثالث إذ الترديد حينئذ في الوجود الذهني للأجزاء المتمايزة في الذهن لا في الوجود الخارجي لها لعدم التمايز في الخارج حتى يصح الترديد بين الأقسام الثلاثة، فلتكن تلك الأجزاء متصفة بالوجود في الذهن قبل وجود الوجود الذي هو الكل المركب فيه، فإن وجود الجزء

الخارج (كما سيأتي) تحقيقه (أو نختار أنه) أي جزء الوجود (يتصف بالمعدوم) أي بمفهوم المعدوم **بل بالعدم** (ولا يكون الوجود) حينئذ (محض العدمات) **حتى يكون محالاً** (بل محض معدومات)، فلا يلزم **إلا كون الوجود مركباً** من أجزاء متصفة بنقيضه (وكذا كل مركب) من أجزاء متمايزة الوجود في الخارج، **فإنه** مركب من أجزاء متصفة بنقيضه (فالعشرة) مثلاً (محض أمور لا شيء منها بعشرة) **أعني الوحدات** التي تركب منها العشرة وكذا الحال في الأجزاء الذهنية فإن الحيوان نفسه ليس عين الإنسان في الحقيقة وإن كانا متصادقين، وليس يلزم من ذلك كون أحد

في ضمنه ومتأخر عنه عند تحليله فعلى تقدير تركب الوجود من الجنس والفصل، نختار أن أجزاءه تتصف في الذهن بالوجود مع وجود الكل وبعده، وقبله كسائر الأجزاء والكل ولا محذور في شيء من التقادير، أما على الأولين فظاهر، إذ لا جزئية لهما باعتبار هذين الوجودين، وأما على الثالث فلأن اللازم حينئذ تقدم الوجود الذهني لأجزاء الوجود على الوجود الذهني للوجود لا تقدم الوجود على نفسه.

قوله: (حتى يكون محالاً) بناء على لزوم تقوم الشيء بنقيضه، وإنما ذكر هذه المقدمة للتنبيه على أن المستدل لم يفرق بين كون أجزائه عدمات وبين كونه معدومات، والمحال هو الأول دون الثاني على أنه يمكن منع استحالة الأول أيضاً إذ لا دليل على امتناع تقوم الشيء بنقيضه، ودعوى البداهة غير مسموعة.

قوله: (إلا كون الوجود مركباً إلخ) واللازم منه أن تكون الأجزاء معدومة وأن يصدق عليها الوجود مواطأة لكونها أجزاء محمولة، وأن يكون الوجود معدوماً لكون أجزائه معدومة، ولا محذور في شيء من ذلك.

قوله: (أعني الوحدات) وهي أجزاء خارجية بمعنى أنها متمايزة في الوجود الأصيلي ولو في الذهن وإن لم تكن موجودات في الأعيان.

في الذهن عبارة عن العلم به، ووجود الكل أيضاً عبارة عن العلم بالكل، وقد يتحقق الأول قبل الثاني بلا محذور، إذ لا محذور في تقديم نفس الوجود الذهني على وجوده فتدبر.

قوله: (بل بالعدم) إن قلت: الأجزاء الذهنية يتصف أحدها بالآخر، وبالكل أيضاً فإنه يصدق أن الناطق حيوان وأنه إنسان فلو اتصف أجزاء الوجود بالعدم، ولا شك أنها أجزاء ذهنية اتصف أيضاً بالوجود الذي هو الكل لما قلنا: فيلزم اتصافها بالوجود والعدم معاً، وإنه اجتماع النقيضين، قلت: بعد تسليم أن الاختيار ليس مبنياً على التنزل، وتسليم التمايز الخارجي بين الجنس والفصل المانع عن التصادق اتصاف الأجزاء الذهنية بالكل، بمعنى حمله عليها مواطأة واتصافها بالعدم هاهنا، بمعنى قيامه بها وحمله عليها اشتقاقا، فاللازم أن تصدق على تلك الأجزاء أنها معدومة وأنها وجود ولا محذور فيه بل المحذور أن يصدق عليها أنها موجودة وأنها معدومة.

النقيضين جزءاً من الآخر **فإن صفة الجزء ليست** جزءاً من المركب، ولنا أيضاً أن نختار أن تعريف الوجود بالرسم (قوله: الرسم لا يعرف الكنه قلنا: لا يجب تعريفه الكنه) وإيصاله إليه (وأما أنه لا يفيده) أي الكنه (شيء من الرسوم) أصلاً (فلا **لجواز) أن يكون من الخواص** ما تصوره موجب، لتصور كنه الحقيقة) وأن يكون للوجود خاصة، كذا (قوله) في الوجه الثاني لإبطال الرسم (لا أعرف من الوجود مصادرة فإن من لا يسلم كونه بديهياً) ويدعي أنه كسبي كيف يسلم أنه لا أعرف منه) **بل يقول: كونه أعرف يتوقف على كونه بديهياً**، فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى **وما ذكرتم** من الاستقراء ليس بصحيح عندنا (قوله) في الاستدلال ثانياً على كون الوجود أعرف

قوله: (فإن صفة الجزء ليست إلخ) أي لا يلزم أن يكون جزءاً للمركب أي من حيث إنها صفة له وقائمة به، ليست جزءاً للمركب، فلا يرد أن الهيئة السريرية صفة للخشب مع أنها جزء للسرير.

قوله: (لجواز أن يكون إلخ) بأن يكون له نسبة مخصوصة بسببها يحصل في الذهن كنه الشيء، فإن الذهن قد ينتقل من الضد إلى الضد ومجرد الاستبعاد لا ينفع.

قوله: (بل يقول إلخ) أضرب عما قاله المصنف: وضم إليه مقدمة إشارة إلى أن ما ذكره المصنف غير كاف في إثبات لزوم المصادرة.

قوله: (يتوقف على كونه بديهياً) لأن المراد بالأعرفية الأقدمية في التصور، فلو لم يكن بديهياً كان معرفته أقدم منه في التصور، وتوهم البعض أن الأعرفية بمعنى الأظهرية في الانكشاف فمنع توقفه على البداهة فوقع فيما وقع.

قوله: (وما ذكرتم إلخ) دفع لما يرد أن قوله كيف يسلم إلخ منع لمقدمة مدللة، وذا لا يجوز بأن منعها راجع إلى منع دليله.

قوله: (لجواز أن يكون من الخواص إلخ) وذلك لأن المعرفات والحجج معدات لفيضان المطلوب من المبدأ الفياض، فيجوز أن يستعد الذهن القوي لفيضان كنه الحقيقة منه بمجرد تصور الخواص فلا يرد أنه كيف يمكن كون الخواص كاشفة لكنه الحقيقة مع أنه لا مناسبة عقلية بينهما، تؤدي إلى الكشف على أن هذا التقرير، إنما يحتاج إليه على مذهب الفلاسفة، وأما عندنا فالعلم بعد النظر الصحيح بمحض خلق الله تعالى بلا أعداد وتوليد، بل بطريق جري العادة كما مر فالأمر أظهر.

قوله: (بل يقول كونه أعرف يتوقف على كونه بديهياً) توضيح لمراد المصنف فإن لزوم المصادرة لا يظهر من عبارته ظهوراً تاماً بخلاف عبارة الشارح، لكن فيه بحث وهو أن الأعرفية في نفس الأمر تتوقف على نفس البداهة، ونفس البداهة لا يتوقف على الأعرفية بل مستتبعة إياها وإنما للوقوف عليها هو العلم بالبداهة لا يقال: العلم بالبداهة يتوقف على العلم بالأعرفية اللازم

مما عداه (الأعم جزء الأخص ممنوع بل قد يكون) الأعم (عرضاً عاماً) للأخص فلا يلزم من تصور الأخص ولو بالكنه تصور الأعم، فجاز أن يكون الحال في الوجود كذلك (قوله) **في الاستدلال على ذلك ثالثاً** (الفيض عام **قلنا: مبني على الموجب** بالذات) حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط، وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا إلى الفاعل المختار، فجاز أن يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) في هذا الاستدلال (شروط العام ومعانداته أقل) من شروط الخاص ومعانداته (قلنا: ذلك) الذي ذكرتموه إنما هو (**بالنسبة إلى تحققهما**) أي تحقق العام والخاص (**في الهويات** إذ العموم والخصوص **إنما يعرض للشيء باعتبار ذلك**) فالأعم يكون متحققاً في هويات وأفراد أكثر، والأخص في أفراد أقل فإذا ترتبت الأشياء في العموم والخصوص، كالجوهر بالنسبة إلى نوع الإنسان، بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقق الأعم أو معاند له فهو شرط لتحقق الأخص، أو

قوله: (قلنا مبني على الموجب) حاصله أنا لا نسلم عموم الفيض فإنه تعالى فاعل بالاختيار، فيجوز أن يفيض تصور الخاص، ولا يفيض تصور العام وليس بموجب حتى يكون فيضه عاماً، والتخصيص بحسب الشرائط ورفع الموانع، فافهم فإنه مما خفي على أقوام.

قوله: (إنما هو بالنسبة إلى تحققهما) أي كلياً كما هو مقصود المستدل.

قوله: (في الهويات) أي الأفراد لم يقل في الخارج ليشمل العام والخاص اللذين من الأمور الذهنية كالكيفيات النفسانية.

في الاستدلال وبالعكس، فيدور لأنا نمنع توقف العلم بالأعرفية على العلم بالبداهة على أنه وجه غير ما ذكره الشارح إلاأن يريد التوقف بحسب العلم فتأمل.

قوله: (في الاستدلال على ذلك ثالثاً) قد نبهناك سابقاً على أن هذا القول علة ثانية لأعرفية الأعم لا علة ثالثة لأعرفية الوجود كما زعمه الشارح فيما يستفاد من ظاهر كلامه فتأمل.

قوله: (قلنا مبني على الموجب) بالذات يعني أن مراد المستدل وهو إثبات أعرفية العام إنما يتم في الموجب بالذات، وإلا فيجوز أن يختار المختار، فيض العلم بالخاص، ولا يختار فيض العلم بالعام فالقول بأنه ليس مبنياً على الموجب لوجوب الفيض عن المختار أيضاً بعد ارتفاع الموانع، وتحقق جميع الشرائط التي من جملتها تعلق إرادته عدول عن محصول الكلام.

قوله: (إنما يعرض للشيء باعتبار ذلك) أي التحقق في الهويات وأما بالنسبة إلى التحقق الذهني فلا عموم ولا خصوص، إلا إذا كان المركب معقولاً بالكنه فالحصر بالنسبة إلى الإطلاق وبهذا يندفع ما يورد على قوله إذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين من انه يشكل بالإضافيات والجزء مع الكل، وذلك لأن المراد بالصورتين صورتا الشيئين مطلقاً مثل صورة الإنسان وصورة الحيوان، سواء أخذا بالكنه أو بالوجه وليس القصد إلى خصوصيات الصور.

معاند له **فإنه لو لم يتحقق الأعم** في ضمن فرد لم يتحقق الأخص في ضمنه بدون العكس، إذ قديتحقق الأعم في ضمن فرد غير فرد الأخص (**لا**) **بالنسبة** (**إلى تحققهما في الذهن إذ لا علاقة** بين الصورتين الذهنيتين) بحسب تحققهما في الذهن، فجاز أن تحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام، **ولا تعاند** بين الصورة الذهنية، بل هي متقاربة ألا يرى أن الضد أقرب حضوراً بالبال مع الضد منه بدونه، **نعم إذا كان الأعم جزء الأخص** وكان الأخص معلوماً بالكنه كان شرط تحقق الأعم في الذهن شرطاً لتحقق الأخص فيه، وكذا معاند تحقق الأعم فيه إن فرض هناك معاند لتحقق الأخص فيه من غير عكس كلي (والمنكر له) أي لكون الوجود بديهياً (فرقتان الأولى من

قوله: (فإنه لو لم يتحقق الأعم إلخ) يعني يمتنع تحقق أي أخص يفرض بدون تحقق الأعم فما يتوقف تحقق الأعم عليه من الشروط، ورفع الموانع يكون موقوفاً عليه لكل أخص، ويجوز أن يتحقق الأعم بدون أي أخص يفرض في ضمن فرد أخص آخر، فلا يكون ما يتوقف عليه أي أخص يفرض موقوفاً عليه لتحقق الأعم، وإن كان مجامعاً له بناء على أنه لا وجود للأعم إلا في ضمن الأخص، وإلا لما تحقق في ضمن فرد أخص آخر، فيكون ما يتوقف تحقق الأعم عليه أقل مما يتوقف عليه الأخص هكذا ينبغي أن يفهم.

قوله: (لا بالنسبة إلى تحققهما في الذهن) أي ليس ما ذكرتموه من أقلية شروط الأعم أو معانداته كلياً بالنسبة إلى تحققهما في الذهن، أي بالوجود الظلي لأن تلك الأقلية إنما كانت لعلاقة العموم والخصوص، كما ذكرتموه ولا علاقة عموم وخصوص بين الصورتين الذهنيتين للأعم والأخص، بحسب الوجود الظلي بل هما متباينتان إذ صورة الأعم مباينة لصورة الأخص لا تحمل عليها، وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل أن نفي جنس العلاقة بين الصور الذهنية غير صحيح، إذ علاقة اللزوم والتضايف والعلية ونحو ذلك متحققة.

قوله: (إذ لا تعاند إلخ) أي الظاهر أنه لو كان معانداتها بحسب الوجود الظلي لكان من الصور الذهنية ولا تعاند بين الصور الذهنية.

قوله: (نعم إلخ) إشارة إلى أن أقلية شروط العام ومعانداته تتحقق بين صورتيهما، وإن لم يتحقق العموم والخصوص إذا كان الأعم جزءاً للأخص والأخص معلوماً بالكنه، فإنه حينئذ يكون وجود الأخص في الذهن موقوفاً على تحقق الأعم فيه، فتكون شروطه شروط الأعم مع شروط زائدة له باعتبارجزء آخر، ولأجل هذا قيدنا النفي في قوله بالنسبة إلخ بقولنا كلياً.

قوله: (نعم إذا كان الأعم جزء الأخص إلخ) وقد يقال: العام أكثر أفراداً فيكون الإحساس بها أوفر وفيضانه المترتب على الاستعداد الحاصل من الإحساسات المتعقلة بجزئياته أقرب فيكون أعرف وهذا جار في الذاتي والعرضي إذا كانت أفراده محسوسة.

يدعي أنه كسبي) **محتاج إلى معرف** (لوجهين الأول **أنه إما نفس الماهية**) كما هو مذهب الشيخ (فلا يكون بديهياً كالماهيات) فإنه ليس كنه شيء منها بديهياً **إنما البديهي بعض وجوهها** (وإما زائد) عليها كما هو مذهب غيره (فيكون) الوجود حينئذ (من عوارضها) أي من عوارض الماهيات **(فيعقل)** الوجود **(تبعاً لها) لأن**

قوله: (محتاج إلى معرف) فسر بذلك لأن الدليل المذكور إنما يثبت الاحتياج إلى المعرف دون الحصول منه، فلا بد من ضم مقدمة أخرى وهي أنه قد عرفت بتعريفات، فيكون كسبياً ومع ذلك فيه مناقشة لأن اللازم من الدليل المذكور عدم بداهته، وهو لا يستلزم الاحتياج إلى المعرف لجواز كونه ممتنع الحصول.

قوله: (إنه إما نفس الماهية) لا خفاء في أن النزاع في الوجودالمطلق وأنه لا يمكن كونه نفس الماهيات فإنه يلزم اتحاد الماهيات وأنه ليس مذهب الأشعري، إذ ليس عنده وجود مطلق فلا صحة للترديد المذكور، والقول بأن الشق الأول لمجرد الاستظهار ومدار الاستدلال على الشق الثاني لا يقبله طبع سليم، فلا بد لتصحيحه من العناية فإما أن يقال أن من يدعي كونه كسبياً يدعي كسبية مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجودات الخاصة ويقول: إن مطلق الوجود قسمان: وجودات خاصة هي نفس الماهيات عند الأشعري، ووجود مطلق هو عارض للماهيات عند غيره وكلاهما كسبيان فيكون مطلق الوجود كسبياً فكلمة إما للتقسيم لا للترديد وإما أن يقال: إن الوجود المطلق له احتمالان عند العقل إما أن يكون نفس الماهية المطلقة كما هو مذهب الشيخ في الوجودات الخاصة وإما عارضاً للماهية المطلقة كما هو مذهب غيره وعلى الأحتمالين يكون كسبياً وإفراد لفظ الماهية هاهنا وتوصيف لفظ ماهية بمعينة في الجواب يؤيد هذا التوجيه وهو الأظهر عندي لموافقته محل النزاع وإن كان إرجاع الشارح الضمير في قوله من عوارضها إلى الماهيات بصيغة الجمع مؤيداً للاحتمال الأول.

قوله: (إنما البديهي بعض وجوهها) وهو الذي ينقطع إليه سلسلة اكتساب الوجوه النظرية ويكون ذلك الوجه من السلوب فليس له ماهية حتى يكون كنهه كسبياً إذ الماهيات هي الوجودات بل مفهوم سلبي يصدق على الماهية وليس عارضاً حقيقة حتى يكون تعقله بالكنه تبعا لتعقل معروضه بالكنه فاندفع ما قيل إنه لا يمكن أن يكون بعض الوجوه بديهياً بالكنه لكونه

قوله (إنما البديهي بعض وجوهها) فيه بحث أشار إليه الشارح في بعض مصنفاته وهو أنه يلزم التسلسل في تصورات الوجوه بل عدم إمكان تعقل شيء لأن الوجه حقيقة من الحقائق ويمكن أن يدفع هاهنا بأن مرادهم نفي بداهة كنه شيء من الماهيات الموجودة إذ هذا القدر يكفي لهم في الاستدلال على كسبية تصور الوجود ولا يلزم كون الوجه حقيقة موجودة.

قوله: (فيعقل تبعاً لها) إن أراد تبعية تصور الوجود لتصور الماهيات بالكنه فممنوع وسنده وجود الواجب تعالى وإن أراد تبعية تصور الوجود لتصورها ولو بالوجه فمسلم لكن تصور بعض الوجوه بديهي بالتحقيق والاعتراف فلا يلزم كسبية تصور الوجود.

العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات **ليست بديهية** (فلا يكون) الوجود (**بديهياً** أيضاً) **لأن التابع للكسبي أولى بأن يكونَ كسبياً** (والجواب لا نسلم أنه إذا كان عارضاً للماهية عقل تبعاً **لها إذ قد يتصور مفهوم العارض** دون ملاحظة معروضة) ومن يدعي أن تصور الوجود أول الأوائل في التصورات كيف يسلم أن تعقله تبع لتعقل غيره (سلمنا لكن يكفي) لتصور العارض (تصور ماهية معينة **وقد تكون ضرورية**) فيعقل العارض تبعاً لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبياً (وقد يجاب عنه) أي عن هذا الوجه (بأنه يعقل) العارض (**تبعاً للماهية المطلقة**) الصادقة على الماهيات كلها

ماهية من الماهيات وقد فرض كسبية كنهها وأنه ينافي ما ذكره في الشق الثاني من أن كسبية المعروض تستلزم كسبية العارض لأنه يعقل تبعاً له.

قوله: (لأن العارض لا يستقل بالمعقولية) لاشتماله على المعروض الذي هو غير مستقل بالمفهومية لكونه إضافة وهذا الحكم منشؤه اشتباه مفهوم الشيء بما صدق عليه فإن العروض الذي هو إضافة معتبر في مفهوم العارض لا فيما صدق عليه.

قوله: (ليست بديهية) أي بالكنه.

قوله: (بديهياً) أي بالكنه.

قوله: (لأن التابع إلخ) إذ له احتياجان احتياج لذاته واحتياج بواسطة ما يحتاج إليه وهذا الحكم منشؤه توهم أن ما يحصل عقيب الكسب فهو كسبي وليس كذلك فإن الكسبي ما يحصل بالكسب.

قوله: (مفهوم العارض) أي مفهوم ما صدق عليه العارض وكذا في معروضه لأن الكلام فيما صدق عليه لا في مفهومهما.

قوله: (وقد تكون ضرورية) أي بالكنه كالحرارة والبرودة فهو منع لقوله لكن الماهيات ليست بديهية.

قوله: (لأن التابع للكسبي أولى بأن يكون كسبياً) مردود بما أشير إليه في مباحث النظر من أن العلم بالبديهي قد يكون تابعاً للكسبي ومنه علم العالم بأن له هذا العلم الكسبي.

قوله: (إذ قد يتصور مفهوم العارض) فيه أن العارض إذا كان إضافة أو مستلزماً لها لا يتصور بدون المضاف إليه والظاهر أن الوجود من هذا القبيل فلا يتصور بدون المضاف إليه الذي هو معروضه فالأولى أن يجاب بما ذكرنا الآن أو بالجواب الذي أدعى فيه الاستدراك إذ لا استدراك على هذا التقدير فتدبر.

قوله: (وقد تكون ضرورية) أي بالكنه كتصور الحرارة وادعاء كسبية الجميع باطل أو نقول: معناه قد يكون تصور تلك الماهية المعينة بديهياً ولو بالوجه والتصور بالوجه يكفي في المتبوعية كما أشرنا إليه فلا يرد منع بداهة شيء من الحقائق.

(وأنها بديهية **وفيه نظر لأن الماهية** من حيث هي ماهية) أعني مفهوم لفظ الماهية (من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها) بأن يقال هي أيضاً غير مستقلة بالمعقولية **بل تعقل تبعاً** للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية **فيحتاج حينئذ** إلى أحد الجوابين السابقين **فيلزم الاستدراك** في هذا **الجواب**. الوجه (الثاني) أن يقال لا شك أنه (لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن) العقلاء (على القضايا البديهية فلو كان) الوجود (ضرورياً لم يعرفوه والجواب أن تعريفه ليس لإفادة تصوره) حتى ينافي كونه بديهياً (بل) تعريفه (لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات ولتلتفت النفس إليه بخصوصه) فيكون تعريفاً لفظياً مآله التصديق كما مر والأمور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فإن البديهي وإن كان حاصلاً في الذهن بديهة لكن قديكون مجهولاً من حيث أنه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم أنه مدلوله ومراد به (وقد أجيب) عن الوجه الثاني أيضاً (بأن أحداً لم يشتغل بتعريف الكون في الأعيان) الذي وقع

قوله: (تبعاً للماهية المطلقة إلخ) لأنه اعتبر في الاستدلال عروضه لها أو لأن عروضه للماهيات المخصوصة يستلزم عروضه للماهية المطلقة إذ لو كان عروضه لماهية مخصوصة لما وجد بدونها في ماهية أخرى.

قوله: (بل تعقل تبعاً إلخ) فلا يكون بديهياً لأن التابع للكسبي أولى بكونه كسبياً.

قوله: (فيحتاج حينئذ إلخ) بأن يقال لا نسلم أن الماهية المطلقة تعقل تبعاً للماهية المخصوصة ولو سلم فيكفي في تصور ماهية معينة ضرورية.

قوله: (فيلزم الاستدراك إلخ) أي استدراك التعرض لكونه عارضاً للماهية المطلقة وأنها بديهية.

قوله: (والجواب إلخ) حاصله منع الملازمة في قوله فلو كان ضرورياً لم يعرفوه مستنداً بأنه لم لايجوز أن يكون تعريفاً لفظياً إلا أنه أورده بصورة الدعوى استظهاراً للمنع وكونه في غاية القوة.

قوله: (مآله التصديق) أي بأن لفظ الوجود موضوع لذلك المعنى.

قوله: (وفيه نظر لأن الماهية إلخ) إنما لم يجعل من وجه النظر كون الماهية المطلقة من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج فلايكون الوجود إلا تابعاً للمخصوصة لأن الوجود الذهني يعرض لها ولا يلزم كون المجيب من المتكلمين حتى يرد عدم قوله بالوجود الذهني لكن فيه بحث وهو أن المجيب إن لم يسلم ما ادعاه الخصم من عدم كون الشيء من الماهيات المخصوصة بديهياً بالكنه لم يحتج في الجواب إلى القول بتبعية الوجود للماهية المطلقة وإن سلم لم يقع هذا القول جواباً لأن الماهية المطلقة ماهية مخصوصة من الماهيات فتأمل.

النزاع فيه (لكن) جماعة (لما تصوروا أنه) أي الوجود ليس هو الكون في الأعيان بل هو (شيء يوجب الكون في الأعيان ولم يكن ذلك) الشيء الذي توهموا أنه الوجود (ضرورياً اشتغلوا بتعريفه) وذلك لا ينافي بداهة الكون في الأعيان. الفرقة (الثانية) من المنكرين لكون الوجود بديهياً (من يدعي **أنه لا يتصور**) **الوجود** أصلاً لا بداهة ولا كسباً بل هو ممتنع التصور (واحتجوا) على ذلك (بأمرين. **الأول أن تصوره إنما يكون بتميزه** عن غيره) لأن المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك (**ومعنى التميز أنه ليس** غيره و) معنى أنه (ليس غيره) سلب مخصوص **فيتوقف** تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو (عدم) مطلق (لايعقل إلا بعد) تعقل (الوجود) المطلق

قوله: (أنه لا يتصور الوجود) أي بالكنه على ما هو المتنازع فيه.

قوله: (أن تصوره إنما يكون الخ) أي تصوره بالكنه إنما يكون بهذا الطريق بأن يتميز الوجود عن غيره لأن التصور هو الانكشاف والتميز على ما مر وليس الباء للسببية حتى يردان التصور ليس مسبباً عن التميز وأن الدليل الذي ذكره الشارح لا يفيدها وأما تصوره بالوجه فهو في الحقيقة تميز لذلك الوجه باعتبار اتحاده مع ذي الوجه على ما حقق في موضعه فهو ليس تميزاً للوجود فلا يرد ما قيل إن هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تصور الوجود مطلقاً والنزاع في التصور بالكنه وانه إذا امتنع تصوره مطلقاً كيف يمكن الحكم عليه بأنه ممتنع التصور.

قوله: (ومعنى التميز أنه ليس الخ) فيه أن التميز عبارة عن الانكشاف والتجلي عند النفس والحكم المذكور لازم له.

قوله: (فيتوقف الخ) بناء على توقف تعقل المقيد على تعقل المطلق.

قوله: (الأول أن تصوره إنما يكون بتميزه إلخ) فإن قلت هذا الدليل يدل على أن الوجود لا يتصور مطلقاً مع أن النزاع في الكنه فقط لا يقال التميز لازم للتصور بأمر جزئي إضافي بالنسبة إلى أمر آخر وأما إذا كان الوجه أعم المفهومات كالإمكان العام مثلاً فلا لأنا نقول قد سبق أن ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره أصلاً لم يكن سبباً لتصوره. قلت: عدم العلم مطلقاً يستلزم عدم العلم بالكنه وهو المطلوب وكون النزاع في الكنه فقط ممنوع نعم يرد أن هذا الدليل لو تم على عدم إمكان تصور الوجود بوجه من الوجوه فلا يمكن الحكم بامتناع تصوره وغيره من الأحكام الموقوفة على تصوره المذكورة في الدليل المذكور هذا ويمكن أن يقرر الأمر الأول بأن تصوره بتميزه عن غيره ومعناه أنه ليس غيره وهو يتوقف على تصور المسلوب عنه الذي هو الوجود فيلزم الدور. والجواب الإجمالي أنه لو صح لزم أن لايعقل شيء من الأشياء أصلاً بعين ما ذكر وأنه سفسطة وحله أن التصور يستلزم التميز لا أنه يتوقف عليه. قيل: فيلزم لكل تصور تصديق غير التصديقين الذين بينا لزومهما في تحقق الحد المختار للعلم وهو باطل اتفاقاً وقد يجاب بأن الاستلزام الإجمالي والمتفق عليه هو عدم استلزامه للتفصيلي.

لكونه مضافاً إليه (فيلزم الدور) **لتوقف تعقل كل واحد** من الوجود والعدم على تعقل الآخر (**والجواب أن تصوره** بتميزه عن غيره) في نفس الأمر (لا بالعلم بتميزه) عنه (حتى يجب) في تصوره تعقل السلب) الذي هو المفضي إلى الدور (سلمناه لكن السلب والإيجاب غير العدم والوجود كما عرفت) في بداهة الوجود إذ قد عرفت هناك أن المعتبر في الموجبة صدق المحمول على الموضوع **وذلك لا يقتضي** وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع **بل يقتضي اتصاف الموضوع** به. فلا يكون الإيجاب عين الوجود ولا **مستلزماً لتعقله** وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزماً لتعقله أيضاً نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف **لمشابهته لمعناها الحقيقي** الذي كلامنا فيه. الآمر (الثاني التصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس) على تقدير كونه متصوراً (وللنفس وجود آخر) وإلا امتنع أن

قوله: (لتوقف تعقل كل واحد الخ) أي تعقل كنه كل واحد من الوجود والعدم على تعقل كنه الآخر بخلاف ما إذا تصور الوجود بالوجه فإنه يتوقف حينئذ تعقل وجه الوجود على تعقل وجهه ويجوز أن يكون الوجهان متغايرين.

قوله: (وذلك لا يقتضي الخ) لأن معنى الصدق الاتحاد في الهوية سواء كانا موجوين أو معدومين أو المحمول معدوماً والموضوع موجوداً.

قوله: (بل يقتضي اتصاف الموضوع الخ) وما قيل أن الاتصاف المذكور هو الوجود الرابطي أعني وجود المحمول للموضوع فإن أريد به أنا نسميه بالوجود الرابطي فلا مشاحة في ذلك وإن أريد به أنه وجود للمحمول في الجملة فممنوع إذ الأمر العدمي ما شم رائحة الوجود.

قوله: (ولا مستلزماً لتعقله) ذكره لتأكيد المغايرة وإلا فلا دخل له في نفي لزوم الدور.

قوله: (لمشابهته لمعناها الحقيقي) باعتبار ترتب الآثار على ذلك الاتصاف كترتبه على الوجود.

قوله: (والجواب أن تصوره إلخ) وأيضاً توقف تعقل السلب الخاص على تعقل السلب العام إنما يتم إذا كان العام ذاتياً للخاص وكان الخاص متصوراً بالكنه وقيل: لو سلم ذلك التوقف بناء على حديث المطلق والمقيد فتوقفه على تصوره بالكنه ممنوع بل يصح أن يعقل السلب المخصوص مع تصور المطلق بوجه ما فيقال حينئذ تصوراً لوجود المطلق بوجه ما لا بالكنه يتوقف على تعقل السلب الخاص المتوقف على تصور السلب المطلق بوجه ما المتوقف على تصور الوجود المطلق بوجه لا بالكنه فتغاير الموقوف والموقوف عليه وفيه بحث لما تحققت أن التصور بالوجه أيضاً يستدعي التميز ولو عن بعض ما عدا المتصور وإن هذا الدليل يدل على أن الوجود لا يتصور مطلقاً فيلزم الدور أو التسلسل في تصورات الوجود قطعاً فليتأمل.

نتصور شيئاً (فيجتمع) حينئذ في النفس (المثلان) أعني وجودها **والوجود المتصور** (والجواب) أن ما ذكرتم من أن تصور الشيء حصول ماهيته في النفس **قول بالوجود الذهني ونحن** (**لا نسلم الوجود الذهني ولئن سلم فيكفي في تصوره**) أي تصور الوجود (**حصوله للنفس**) فيكون العلم بالوجود حينئذ علماً حضورياً لا يحتاج فيه إلى حصول صورة منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلاً له حاضراً عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس أو عارض له فإنه على التقديرين حاضر عندنا وذلك (كما نتصور ذاتنا بذاتنا) لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة في ذاتنا (أو نمنع) **على تقدير** تسليم الوجود الذهني (**مماثلة الصورة الكلية**) التي هي

قوله: (**والوجود المتصور**) فإنه باعتبار حصوله في الذهن صورة متشخصة قائمة بالنفس لكونه علماً جزئياً فيكون فرداً للوجود المطلق كما أن وجودها فرد منه قائم بالنفس فيجتمع المثلان في النفس وعلى هذا يندفع الجواب المذكور في بعض الكتب بأن الوجود المتصور ماهية كلية حاصلة في النفس ووجودها فرد منه قائم بالنفس ولا مماثلة بين الكلي وفرده وكذا بين الحاصل في النفس والقائم به.

قوله: (**قول بالوجود الذهني**) بمعنى حصول الأشياء أنفسها في الذهن.

قوله: (**لا نسلم الوجود الذهني**) أي بالمعنى المذكور فهو يتضمن منعين أي لا نسلم الحصول مطلقاً في الذهن ولو سلم فلا نسلم حصول الماهيات أنفسها فيه بل الحاصل أشباحها.

قوله: (**ولئن سلم**) أي سلم الوجود الذهني بالمعنى المذكور فلا نسلم ذلك فيما نحن فيه لأن ذلك إنما هو في الأمور الخارجة عن النفس وأما في الأمور القائمة بالنفس فيكفي في تصورها حصول أنفسها والوجود من جانبها وهذا بناء على ما قالوا من أن العلم بالأمور الخارجة عن النفس علم انطباعي والعلم بالنفس والأمور القائمة بها علم حضوري يكفي فيه حضورها بنفسها عند النفس بمعنى أنه لايحتاج إلى حصول صورة منتزعة منها لا بمعنى أن مجرد قيامها بالنفس كاف في العلم حتى يرد أنه لو كان كذلك لكان جميع الصفات القائمة بالنفس والأمور الذاتية والعارضة لها معلومة لنا والوجدان يكذبه.

قوله: (**على تقدير إلخ**) إشارة إلى أنه معطوف على قوله يكفي في تصوره لا على قوله لا نسلم على ما سبق إليه الوهم من اتفاقهما في صيغة المتكلم مع الغير.

قوله: (**ونحن لا نسلم الوجود الذهني**) ولو سلم فلعل الموجود في الذهن أشباح الأشياء المخالفة لها في الحقيقة كما هو مذهب البعض لكن هذا المذهب خلاف التحقيق كما سيأتي.

قوله: (**فيكفي في تصوره حصوله للنفس**) وذلك الوجود الحاصل للنفس قائم بها لا كقيام الأعراض بمحالها فلا يتوهم على هذا التقدير اجتماع المثلين أصلاً إذ لا تعدد في الوجود فضلاً عن التماثل.

ماهية الوجود (**للوجود الجزئي** الثابت للنفس) **على أن الممتنع** هو أن يقوم المثلان بمحل واحد قيام الأعراض بمحالها **وليس قيام الوجود بالنفس** كذلك (ثم من قال بأنه) أي الوجود (يعرف) حقيقة لكونه كسبياً عنده (ذكر فيه عبارات الأولى أنه) أي الموجود هو (الثابت العين) والمعدوم هو المنفي العين، وفائدة لفظ العين التنبيه على أن المعرف **هو الموجود في نفسه**، والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره

قوله: (مماثلة الصورة إلخ) توصيف الصورة بقوله التي هي ماهية الوجود يشعر بأن المراد بالصورة المعلوم الذي هو موجود نقلي دون العلم الذي هو موجود أصيلي فإن الصورة تطلق عليهما على ما سيجيء في بحث العلم فحينئذ يكون حاصل الجواب منع المماثلة بينهما بناء على عدم المماثلة بين الكلي وفرده وبين الحاصل في النفس والقائم به ولا يخفى أن هذا الجواب لا يطابق الاستدلال على ما قررناه وأن دعوى التماثل بين الكلي وفرده مما لا يجترئ عليه عاقل فالتوجيه أن تحمل الصورة على العلم ويراد بقوله التي هي ماهية للوجود ماهيته بشرط قيامها بالنفس فيرجع إلى منع المماثلة بين الصورة العلمية القائم بالنفس وبين وجودها الثابت لها بناء على منع كون الوجود المطلق تمام ماهيتما حتى يتحقق التماثل بينهما فإنه وإن كان ذاتياً للصورة فلا نسلم ذاتيته للوجودالثابت لها فإن قلت تلك الصورة متشخصة فكيف يصح وصفها بالكلية؟ قلت: كليتها باعتبار مطابقتها لكثيرين بمعنى أن كل واحد من أفرادها إذا حصل في الذهن يكون الحاصل منه هذا النقش بعينه لا ينافي تشخصها الذهني وتوصيف الصورة بالكلية والوجود بالجزئي للإشعار إلى سند منع التماثل بينهما.

قوله: (على أن الممتنع إلخ) أي ولو سلم المماثلة بينهما فالممتنع أن يكون كل واحد منهما حالاً في محل واحد حلول الأعراض لأنه حينئذ يلزم اتحاد المثلين ضرورة اتفاقهما في الماهية والتشخص الحاصل بسبب الحلول في المحل والوجود القائم بالنفس ليس كذلك فإنه أمر انتزاعي محض يتصف به الأشياء في الذهن وليس أمراً زائداً على الماهية في الخارج.

قوله: (هو الموجود في نفسه الخ) فمعنى الثابت المعين الذي ثبت عينه ونفسه، فيشمل الجوهر والعرض.

قوله: (للوجود الجزئي) فإن قلت الصورة الكلية متحققة في ضمن الوجود الجزئي فالمحذور بحاله قلت: ماهية الوجود متحققة في الوجود الجزئي لا بطريق كونها صورة وظلاً لشيء بخلاف الصورة الكلية الحاصلة في النفس فلا مماثلة أصلاً.

قوله: (وليس قيام الوجود بالنفس كذلك) يعني لو سلم أن قيام الصورة كذلك فظاهر أنه ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء من أن زيادة الوجود على الماهية إنما هي في الذهن فقط، هكذا قيل وهو الظاهر من عبارة الشارح، ويحتمل أن يراد منع قيام الصورة بها كذلك، ولهذا لم يلزم زوجية النفس بحصول الزوجية فيها، وأن يراد بقيام الأعراض بمحالها قيام موجب لاتصاف المحل بالحال، لا زيادة الحال في الخارج كما لا يخفى على المتأمل، وسيأتي تتمة هذا الكلام في بحث الوجود الذهني.

والمعدوم عن غيره، ولا ما هو أعم منهما (**الثانية أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل**)، أي مؤثر ومتأثر (أو) المنقسم (إلى حادث وقديم) والمعدوم ما لا يكون كذلك (**الثالثة أنه ما يعلم** ويخبر عنه) **أي يصح أن يعلم ويخبر عنه**، والمعدوم ما لا يصح أن يكون كذلك، فهذه العبارات تعريفات للموجود، ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال: الوجود ثبوت العين **أو ما به ينقسم** الشيء إلى فاعل ومنفعل، أو إلى حادث وقديم، أو ما به يصح أن يعلم الشيء ويخبر عنه (وكله) أي كل ما ذكره هذا القائل (تعريف) للشيء (بالأخفى كما لا يخفى) **فإن الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود**، ولا يعرفون شيئاً مما ذكر في هذه العبارات، وأيضاً الثابت يرادف الموجود والثبوت والوجود، فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقياً، **والفاعل موجود له أثر في الغير**،

قوله: (الثالثة أنه ما يعلم الخ) التعريفان السابقان مختصان بالموجود الخارجي، وهذا التعريف يشمل الموجود الذهني أيضاً.

قوله: (والفاعل الخ) في كون الموجود مأخوذاً في مفهوم الفاعل والمنفعل خفاء، نعم إنهما لا يكونان إلا موجودين.

قوله: (الثانية أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل) هذا أولى مما نقله في شرح التجريد من أن الوجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل لأنه مبني على ما اختاره المتقدمون من تجويز التعريف الناقص بالأخص لأن المعلول الأخير الذي هو منفعل محض موجود وليس بفاعل والممتنعات معدومات وليست بمنفعل على ان في إطلاق المنفعل على المعدوم مطلقاً بعداً كما لا يخفى.

قوله: (أي يصح أن يعلم ويخبر عنه) هذا التعريف للموجود المطلق المتناول للذهني والخارجي وحينئذ لا يرد عليه المعدوم المطلق لأن المعدوم المطلق لا يصح أن يعلم ويخبر عنه وإلا لكان موجوداً في الذهن لا معدوماً مطلقاً وأما التعريف الأول فهو للموجود الخارجي.

قوله: (أو ما به ينقسم الخ) إنما لم يقل أو انقسام الشيء أو صحة أن يعلم كما هو المناسب لقوله فيقال الوجود ثبوت العين لأن هذين التعريفين للموجود مأخوذان من الأحوال العارضة له باعتبار وجوده فمبدأ اشتقاق المشتق المذكور فيهما لا يكون حينئذ معرفاً لمبدأ اشتقاق الموجود أعني الوجود كما في تعريفه بالفاعل الا يرى ان الموجود وإن كان هو الفاعل لكن الوجود ليس هو الفعل أعني التأثير بل المعرف للوجود ما به ذلك الحال المعبر عنه باللفظ المشتق عنه. نعم قد يكون تعريف الموجود بلفظ مشتق مرادف له فحينئذ يكون مبدأ اشتقاقه معرفاً لمبدأ اشتقاق الموجود كالثابت العين.

قوله: (فإن الجمهور يعرفون معنى الوجود) قد يمنع كون المعنى الذي يعرفه الجمهور كنه الوجود الذي كلامنا فيه.

قوله: (والفاعل موجود له أثر) قيل: ضعفه ظاهر لأنّا لا نسلم ان معنى الفاعل موجود له

والمنفعل موجود فيه أثر من الغير والقديم **موجود لا أول له**، والحادث **هاهنا** موجود له أول، فلا يصح أخذ شيء منها في تعريف الموجود، **وصحة العلم والإخبار** إمكان وجودهما فالتعريف بها أيضا دوري.

[المقصد الثاني: في أنه مشترك]

(**في أنه**) **أي الوجود** (مشترك) اشتراكاً معنوياً **أي هو معنى واحد** اشترك فيه الموجودات بأسرها (وإليه ذهب الحكماء والمعتزلة) غير أبي الحسين وأتباعه وذهب إليه جمع من الأشاعرة أيضاً إلا أنه مشكك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم، **وإنما**

قوله: (**موجود لا أول له**) فإن المعدوم الذي لا أول له يقال: له أزلي.

قوله: (**هاهنا**) إنما قال هاهنا لأنه قد يطلق الحادث بمعنى المتجدد فيشمل المعدوم الذي له أول.

قوله: (**وصحة العلم والإخبار الخ**) فإن معناها إمكان العلم والإخبار والإمكان لا يتعلق بشيء لا باعتبار وجوده في نفسه، أو وجوده لغيره فيكون معناه إمكان وجودهما.

قوله: (**في أنه أي الوجود الخ**) قد جرت عادة القوم بتقديم بحث بداهة تصور الوجود على بحث اشتراكه مع أن النزاع في بداهته ونظريته، فرع اشتراكه كما مرّ ولعل وجهه أن تصور الشيء مقدم على التصديق بأحواله فالبحث المتعلق بتصوره أحرى بالتقديم فكأنهم بنوا حكم البداهة والنظرية على اشتراكه في بادئ الرأي، ثم بينوا أن هذا الاشتراك الذي هو في بادئ الرأي ثابت في الواقع.

قوله: (**أي هو معنى واحد الخ**) أشار بذلك إلى أن قوله مشترك على الحذف والإيصال والأصل مشترك فيه وإلى أن المدعى موجبة كلية.

أثر في الغير ومعنى المنفعل موجود فيه أثر من الغير غاية الأمر إن سلم أنهما لا يكونان إلا موجودين.

قوله: (**وصحة العلم والإخبار إمكان وجودهما**) فيه بحث لأن الإمكان في قولك يمكن أن يعلم ويخبر عنه جهة لقضية مخصوصة، ليس المحمول فيها الوجود نفسه، فليس هذا الإمكان إمكان الوجود كما سيصرح به المصنف في المرصد الثالث في الوجوب، والإمكان والامتناع، ولئن شئت فتأمل، في قولك زيد يصح أن يتصف بالعمى، وبهذا يندفع أيضاً بيان الدور بأن الإمكان قد أخذ في كل من تعريفي الموجود والمعدوم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود، والعدم وذلك لأن الإمكان في تعريف الموجود سلب ضرورة عدم المعلومية، والإخبار عن الموصول وفي تعريف المعدوم بمعنى سلب ذلك السلب ولا احتياج في شيء من التعريفين إلى نسبته إلى الوجود والعدم بل إلى الاتصاف تأمل.

ذهبوا إلى كونه مشتركاً معنى (لوجوه الأول) أنه (**لو لم يكن مشتركاً لامتنع الجزم به**) أي الوجود (**عند التردد في الخصوصيات**) **من أنواع الموجودات** وأشخاصها (ضرورة أنه) أعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك (**إما نفس الخصوصيات نفسها أو مختص بها**) ذاتياً كان لها أو عرضياً، (**فيزول اعتقاده** مع زوال اعتقادها) أما على الأول فلأن التردد في الخصوصيات **عين التردد في الوجودات** التي هي أعيان تلك الخصوصيات،

قوله: (إلى كونه مشتركاً معنى) أي في الكل.

قوله: (إنه لو لم يكن مشتركاً) أي أصلاً.

قوله: (لامتنع الجزم به) أي بقاء الجزم لقوله فيزول اعتقاده.

قوله: (عند التردد في الخصوصيات) أي في خصوصية أية خصوصية كانت، فالتعريف للعهد الذهني والمراد عند التردد في الخصوصيات أو عند اعتقاد خصوصية أخرى، إلا أنه تركه في اللفظ لأنه إذا امتنع الجزم به عند التردد كان امتناعه عند اعتقاد خصوصية أخرى بطريق الأولى، والقرينة على ذلك قوله مع زوال اعتقادها، فإن زوال اعتقاد الخصوصية أعم من أن يكون بالتردد فيها، أو باعتقاد خصوصية أخرى، وبما ذكرنا انطبق أول الكلام وآخره، وظهر وجه تعرض الشارح لبيان بطلان التالي على تقدير اعتقاد خصوصية أخرى بقوله، وكذا إذا اعتقدنا الخ، ولك أن تخصص قوله مع زوال اعتقادها بالتردد ويؤيده أن الشارح خص بيان زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها بصورة التردد وعلى التوجيه الأول يكون التعرض لها لكونها مذكورة في المتن صريحاً، وأما زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها في صورة اعتقاد خصوصية أخرى، فلازم منه بطريق الأولى وعلى التوجيه الثاني يكون قول الشارح، وكذا إذا اعتقدنا دليلاً برأسه على الاشتراك ويؤيده ذكر النتيجة بعده.

قوله: (من أنواع الموجودات) المراد بها ما عدا الأشخاص بقرينة المقابلة.

قوله: (أما نفس الخصوصيات) أي نفس خصوصية ما من الخصوصيات والمراد بالخصوصيات الماهية المخصوصة تعبيراً عن الشيء بوصفه.

قوله: (فيزول اعتقاده) أي الاعتقاد بالوجود الذي كان حاصلاً أولا وهو الاعتقاد المطابق للواقع وزواله إما بزوال نفس الاعتقاد كما إذا كان الاختصاص معلوماً أو مشكوكا وإما بزوال مطابقته للواقع كما إذا كان خالي الذهن منه، فاندفع البحثان المشهوران أحدهما أنا لا نسلم زوال الاعتقاد بالوجود عند زوال الاعتقاد بالخصوصية، لأن ذلك عند العلم بالعينية أو الاختصاص أو الشك فيه، ويجوز أن يكون خالي الذهن عن الاختصاص وعدمه وثانيهما أن اللازم من الدليل على تقدير تمامه العلم باشتراك الوجود لا اشتراكه في نفس الأمر والمدعي هو الثاني.

قوله: (وإنما ذهبوا الخ) هذا مشعر بانه جعل قوله لوجوه متعلقاً بقوله ذهب، والأولى تعلقه بنفس المدعى المعبر عنه بانه مشترك وإن كان الأول أقرب لفظاً.

وأما على الثاني فلأن التردد في شيء **يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً**، (والثاني باطل) لأنّا إذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بأن له سبباً فاعلياً موجوداً، ثم إذا ترددنا في أن ذلك السبب واجب أو ممكن وعلى تقدير كونه ممكناً جوهر أو عرض وإذا كان جوهراً فهو متحيز أو غير متحيز، **وهكذا إذا ترددنا في جميع أنواع** الموجودات وأشخاصها، لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجباً، لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضياً للتردد فيه، **وكذا إذا اعتقدنا أن ذلك السبب ممكن**، ثم

قوله: (عين التردد في الوجودات) أي في نفس الأمر، وكذا قوله: يستلزم وعلى التقديرين لا يكون الاعتقاد بالوجود مطابقاً للواقع سواء زال أو لم يزل.

قوله: (وهكذا ترددنا في جميع أنواع إلخ) أي فرضنا التردد في جميعها، فلا يرد أن القوى القاصرة لا تقدر على استحضار جميع الخصوصيات، والتردد فيها فلا يثبت الاشتراك في الجميع، ويجوز أن يكون خصوصية لا يمكن التردد فيها، أو يكون التردد فيها مستلزماً لزوال اعتقاد الوجود ولا شك أن الفرض المذكور، ممكن إذ الجزم بوجود الممكن لا يقتضي إلا الجزم بوجود سببه لإمكانه، ووجوده ولا مدخل في ذلك لخصوصية معينة، فبالنظر إلى ذلك يمكن التردد في كل خصوصية، وإنه لو وقع التردد فيها لا يكون ذلك تردداً في الوجود لعدم تعقلنا تلك الخصوصية بكنهها، بل باعتبار أنها خصوصية ما فحالها كحال سائر الخصوصيات في أن التردد فيها ليس تردداً في الوجود.

قوله: (يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً) سواء كان معلوم الاختصاص أو مشكوكه فالباقي لا يكون إلا ما علم عدم اختصاصه قطعاً.

قوله: (وكذا إذا اعتقدنا أن ذلك السبب ممكن الخ) هذا الطريق من الاستدلال هو المفهوم من قول المصنف، فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها، والطريق الأول أعني قوله: لأنّا إذا جزمنا بوجود ممكن الخ هو المفهوم من سياق كلامه أعني قوله، لو لم يكن مشتركاً لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات، ولهذا جمع الشارح بين المسلكين في تقرير كلامه، ثم إن المسلك الثاني أسلم إذ قد يورد على الأول أنه إن أراد الجزم بإحدى الوجودات المخالفة الذوات قطعاً، فلا يجديه نفعاً لأن مفهوم أحدها ليس الوجود المشترك، وإن أراد الجزم بأحد خصوصية ذات منها بعينها، فهو ظاهر البطلان لأنها متردد فيها لا مجزوم بها، وإن أراد الجزم بمعنى آخر فهو ممنوع ولا يتوهم وروده على الثاني مثل توهم وروده على الأول لأن الجزم بأحد الوجودات المتخالفة إنما يتأتى إذا لوحظ الخصوصيات مع الجزم بأن العلة موجودة، وليس في المسلك الثاني غير فرض الجزم بخصوصية الممكن مثلاً، ولا شك أنه لا يتأتى بمجرد هذا الجزم الاعتقاد بإحدى الخصوصيات مطلقاً من غير تعيين، فالحق أن يحمل كلام المصنف على المسلك الثاني بأن يكون معنى قوله لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات امتناع بقاء الجزم عند التردد الحاصل بعد الجزم بواحدة من تلك الخصوصيات، فيتلاءم سابق كلامه مع لاحقه.

تبين لنا أنه واجب فإنه يزول اعتقاد كونه ممكناً إلى اعتقاد كونه واجباً مع أن اعتقاد كونه موجوداً باق على حاله لم يتغير أصلاً، فلولا أن الوجود مشترك معنى لتغير **اعتقاده أيضاً**، لا يقال إذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود، وكذا إذا زال اعتقاد بعضها إلى بعض زال اعتقاد معنى الوجود، إلا أن الباقي في الحالتين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات، فيكون الاشتراك لفظياً لا معنويا لأنا نقول: نحن نعلم أن هذا الجزم باق بحاله **مع قطع النظر** عن اللفظ والعلم بوضعه، **وأنه لا يختلف** باختلاف اللغات، فوجب أن يكون الاشتراك معنوياً. الوجه (الثاني **أنّا نقسمه**) أي الوجود (إلى) وجود (الواجب و) وجود (الممكن و) وجود (الجوهر و) وجود (العرض)، **وهكذا نقسمه إلى وجودات**

قوله: (مع قطع النظر إلخ) ولو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاحتجنا إلى ملاحظة اللفظ بخصوصيته والعلم بوضعه لمعانيه.

قوله: (وإنه لا يختلف إلخ) عطف على أن هذا الجزم إلى آخره دليل ثان يعني لو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاختلف باختلاف اللغات، إذ اتفاق جميع اللغات على وضع مرادفات الوجود لما وضع له لفظ الوجود ممتنع عادة.

قوله: (إنا نقسمه) أي الوجود ابتداء وبواسطة.

قوله: (وهكذا نقسمه بوسائط إلى وجودات الأنواع) أي الأنواع الإضافية للجوهر والعرض والمراد القسمة الفرضية الإجمالية لا التفصيلية، حتى يقال: إن النفس لا تقدر على ذلك، فلا يثبت الاشتراك في الكل، ولا شبهة في إمكان فرض القسمة إجمالاً إلى جميع وجودات الموجودات، إذ لا يحتاج في تلك القسمة إلى اعتبار الموجودات من حيث أنها موجودات مخصوصة، ولا احتياج إلى تعقلها مفصلة وما قيل إن هذه قسمة للكون في الأعيان وهو لازم

قوله: (لتغير اعتقاده أيضاً) فيه مناقشة وهي أن عدم تغير هذا الاعتقاد متفرع على اعتقاد اشتراك الوجود، والمطلوب اشتراكه في الأمر نفسه وهذا إنما يثبت إذا ثبت مطابقة الاعتقاد للواقع فتأمل.

قوله: (الوجه الثاني الخ) لا يقال: من طرف الشيخ المنقسم إلى الأقسام المذكورة هو الكون في الأعيان ولا نسلم أنه عين معني الوجود، بل لازمه الأعم ولا يلزم من اشتراك اللازم الأعم اشتراك الملزوم، لأنّا نقول أجيب عنه بأن احتجاج الفريقين صريح في أن النزاع في الوجود المقابل للعدم، وهو معنى الكون، كذا في شرح المقاصد ولقائل أن يقول: سلمنا أن التقسيم لا يصح إلا باعتبار الأمر المشترك وأنه ليس مورد القسمة مفهوم إحدى الوجودات، لكن لا نسلم أن قولنا: الوجود إما كذا وإما كذا تقسيم، ولم لا يجوز أن يكون ترديداً كقولنا العين إما جارية أو باصرة والترديد لا يستلزم القدر المشترك.

الأنواع وأشخاصها أو نقسم الموجود إلى هذه الموجودات بأسرها، فإن المآل في التقسيمين واحد (ومورد القسمة مشترك بين) جميع (أقسامه) **التي ينقسم إليها ابتداء لأن حقيقة التقسيم ضم مختص إلى مشترك** (لا يقال) قسمة الوجود إلى ما ذكرتم (للاشتراك اللفظي كما تقسم العين إلى الفوارة والباصرة) لكونه مشتركاً

للوجود عند الشيخ، فلا يلزم من اشتراكه اشتراك الوجود فليس بشيء، إذ لا يعني بالوجود إلا الكون في الأعيان وقد ثبت اشتراكه، فلو قيل: إن هذا ليس بوجود بل لازم صار النزاع لفظياً، وكذا ما قيل: إن هذا ترديد ليس بتقسيم عند الشيخ لأن الترديد لا يكون متحققاً فيه إلا أحد الأمور المردد فيه وهاهنا ليس كذلك.

قوله: (أو نقسم الموجود إلخ) يعني أن ضمير نقسمه إما للوجود، فالكلام على حذف المضاف أو إلى الموجود باعتبار تقدم ذكره تقديراً.

قوله: (فإن المآل إلخ) ضرورة أن قسمة المشتق باعتبار مبدأ الاشتقاق يستلزم قسمته.

قوله: (ابتداء) قيد بذلك لأنه اللازم من القسمة وأما اشتراكه بين أقسام القسم، فباعتبار قسمة القسم إلى أقسامه ثانياً، فاللازم من قسمة الوجود إلى الواجب، والممكن اشتراكه فيهما، ثم يلزم من قسمة الممكن إلى الجوهر، والعرض قسمة الوجود إليهما بواسطة هذه القسمة الثانوية، وهكذا فالتقييد المذكور بيان للواقع، وليس احترازياً وما نقل عنه قدس سره في حاشية الكتاب من أنه احتراز عن التقسيم ثانياً كقولنا: الحيوان إما أبيض أو أسود والأبيض إما حيوان أو غيره، فإن تقسيم الأبيض تقسيم للحيوان وهو ليس بمشترك بين جميع أقسامه، وهذا الاحتراز مبني على ظاهر ما قاله القوم: من أن قسم الشيء قد يكون أعم منه، فلعله منتحل إلى الشارح، وليس منه أما أولاً: فلفساده في نفسه، فإن تقسيم الأبيض إلى الحيوان وغيره ليس تقسيماً للحيوان أصلاً، والألزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، نعم لو قسم الأبيض إلى الإنسان وغيره كان كذلك، وأما ثانياً فلقوله: لأن حقيقة التقسيم إلخ فإنه يقتضي أن يكون المقسم مشتركاً في كل قسمة وأما ثالثاً فلأن اللازم حينئذ اشتراك الوجود بين الأقسام الأولية، فلا يثبت المدعى أعني اشتراكه بين جميع الوجودات.

قوله: (ينقسم إليها ابتداء) إشارة إلى ما اشتهر من جواز كون القسم أعم من المقسم من وجه كما في تقسيم الحيوان إلى الأبيض والأسود، ثم تقسيم كل منهما إلى الفرس والحجر، فلا يلزم اشتراك المقسم بين الأقسام، وبهذا تبين أن قول الشارح، وهكذا نقسمه إلى وجودات الأنواع وأشخاصها مما لا بد منه إذ يورد على تقرير المصنف أن اللازم على تقدير التسليم اشتراك الوجود بين الأقسام الأولية التي هي وجودات الواجب والجوهر والعرض،لا بين وجودات أقسام الجوهر، وأقسام العرض مع أن المدعى اشتراكه بين الجميع، والحق أن قوله ابتداء لظهور الاشتراك بين الأقسام الأولية، لا لأن وجوب الاشتراك فيها فقط لأن دليله أعني قوله: لأن حقيقة التقسيم ضم مختص إلى مشترك يفيد اشتراكه بين الأقسام مطلقاً، وذلك لأن القسم في المثال المذكور

بينهما لفظاً (لأنّا نقول: هذه) يعني قسمة الوجود (**قسمة عقلية لا تتوقف على وضع**) والعلم به، (ولذلك لا تختلف باللغات) المتفاوتة (ويمكن) فيها (الحصر العقلي) الدائر بين النفي والإثبات (بخلاف ذلك) الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين، فإنه موقوف على الوضع والعلم به، ويختلف بحسب اختلاف اللغات، ولا يمكن فيه الحصر العقلي **فالاشتراك المعنوي** واجب في القسمة العقلية هذا، **وقد قيل** التقسيم في مثل العين إنما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين، فيؤول الاشتراك بالمعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترديداً لا تقسيماً، **ورد** أنه يعود الإشكال لجواز مثل ذلك في الوجود (وقد ينقض هذان) الوجهان (بالماهية والتشخص) فيقال: نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب أي نجزم بأن له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات، ونقسم الماهية إلى الخصوصيات، وكذا الحال في

قوله: (قسمة عقلية لا تتوقف إلخ) إن أريد بالعقلية ما يقابل الاستقرائية فقوله: لا يتوقف إلخ صفة تقييدية وإن أريد بها ما يقابل اللفظية فصفة كاشفة.

قوله: (فالاشتراك المعنوي إلخ) وخلاصة الجواب تخصيص القسمة، فالاستدلال بالقسمة العقلية وتسليم ما قاله المعترض من عدم الاشتراك في القسمة اللفظية.

قوله: (وقد قيل إلخ) قائله: شارح حكمة العين أي في الجواب عن الاعتراض المذكور، وحاصله إثبات المقدمة الممنوعة بإبطال السند المساوي، بأن التقسيم في صورة الاشتراك اللفظي أيضاً، يستدعي الأشتراك المعنوي، إذ لولا ذلك لكان ترديداً إذ الفرق بين التقسيم والترديد، إنما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد.

قوله: (ورد إلخ) يعني أن الأشتراك المعنوي الذي أثبته المستدل في صورة الاشتراك اللفظي لا يقلع أصل الإشكال لأن المعترض حينئذ يعود ويقول: يجوز أن يكون تقسيم الوجود أيضاً بهذا التأويل، وهذا الأشتراك المعنوي أعني اشتراك مفهوم المسمى بلفظ الوجود لا يثبت ما هو المقصود أعني اشتراك الوجود بمعنى أنه معنى واحد تشترك فيه الموجودات بأسرها، وهو ظاهر فلا بد من الرجوع إلى ما ذكره المصنف ويكون التزام أن التقسيم للاشتراك اللفظي قسمة معنوية مستدركاً في الجواب.

على هذا هو الحيوان الأبيض لا الأبيض مطلقاً، فلا ينقسم إلى الفرس والحجر وما يقال: من أنه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه أيضاً، فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده، وقد يتوهم أن الاحتياج إلى ضميمة الشارح باقٍ على هذا التوجيه أيضاً، لأن مقصود المورد أنه لا يلزم من قسمة الوجود إلى وجودات الواجب والجوهر والعرض، اشتراكه بين جميع أفراد الجوهر وأفراد العرض لأن قيد القسم قد يكون أعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان، والأبيض وإن كان القسم نفسه أخص مطلقاً، وأنت خبير بأن هذا إنما يرد إذا سلم أن المنقسم إلى وجودات أفراد الجوهر والعرض قيد القسم لا نفسه كما في تقسيم الأبيض إلى الإنسان والفرس.

التشخص، فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين، وهو باطل **لأن الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات** متميزة، فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات (والتحقيق أنه إن أريد مجرد الاشتراك) أي إن أريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد أن الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات، سواء أكانت أفراده متماثلة في الحقيقة أو لا (فهما) أي مفهوما الماهية والتشخص (أيضاً عارضان) للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية (مشتركان) بينهما، وإن كانت أفرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما (وإن أريد التماثل في الوجود) أي إن أريد أنه مشترك وأفراده متماثلة متفقة في الحقيقة، (فلايلزم) هذا المراد من هذين الوجهين (والنقض بهما) أي بالماهية والتشخص (وارد) عليهما لأن أفرادهما متخالفة لا متماثلة، وأنت خبير **بأن المتبادر** من دعوى الاشتراك مطلقاً **هو المعنى الأول**. الوجه (**الثالث أن العدم مفهوم واحد** إذ لا تمايز فيه) أي في العدم (**بالذات**) فلا تعدد فيه إذ

قوله: (**لأن الماهيات متخالفة الحقائق**) اي ما يصدق عليه الماهية كالإنسان والفرس متخالفة في حقائقها فلا تكون الماهية مشتركة.

قوله: (**والتشخصات**) أي ما يصدق عليه التشخص، كتشخص زيد وتشخص عمرو متميزة بعضها عن بعض وإلا لما كانت موجبة لتميز الأشخاص، فلا تكون مشتركة في شيء بل تكون متخالفة بحسب هوياتها اي ماهياتها الشخصية بأن تكون متشخصة بأنفسها لا بتشخص زائد عليها، وإلا لزم التسلسل فتدبر، فإنه قد توهم القاصرون أن هذه العبارة الجزيلة ركيكة.

قوله: (**بأن المتبادر إلخ**) وإن كان المتكلمون قائلين بالتماثل أيضاً.

قوله: (**هو المعنى الأول**) أي مجرد الاشتراك مع قطع النظر عن التماثل والعروض.

(**قوله: بالذات**) قيد بذلك لأن فيه التعدد والامتياز بحسب الإضافة كعدم الشرط، وعدم المشروط وعدم زيد وعدم عمرو، فما قيل: لو سلم أن مفهوم العدم وهو السلب واحد لا تعدد فيه مطلقاً لا أصالة، ولا تبعاً لتم المقصود به ضرورة أن رفع المتعدد متعدد في الجملة، ولم يحتج إلى انضمام بطلان الحصر إثبات للمقصود بتسليم باطل.

قوله: (**الثالث أن العدم مفهوم واحد**) قد يقال: لو سلم أن مفهوم العدم وهو السلب واحد لا تعدد فيه مطلقاً لا أصالة ولا تبعاً لتم المقصود به ضرورة أن رفع المتعدد متعدد في الجملة، ولم يحتج إلى انضمام بطلان الحصر، فإن قلت: اتحاد مفهوم العدم لا يمنع تحقق الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص بمعنى سلب ذلك الوجود فإنه لا واسطة بين كون الشيء موجوداً أو لا يكون موجوداً سواء أكان السلب معنى واحداً مشتركاً بين أفراده أو كان كل سلب جزئياً حقيقياً، لا اشتراك له مع سائر السلوب إلا بحسب اللفظ قلت: مراد المستدل باتحاد مفهوم العدم نفي العدمات الخاصة، بناء على انتفاء التمايز بين الأعدام لا مجرد تحقق مفهوم مشترك مع

لا يتصور تعدد بلا تمايز (فكذا مقابله) أعني الوجود **معنًى واحداً** (**وإلا بطل** الحصر العقلي فيهما) يعني أن قولك الشيء إما موجود أو معدوم، حصر عقلي لا يخرج عنه قطعاً، فإذا كان العدم مفهوماً واحداً والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي (ضرورة أنه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص) **فإنك إذا قلت**: زيد إما أن يكون موجوداً بوجود خاص، أو لا يكون موجوداً أصلاً، لم يكن ذلك حاصراً **لجواز أن يكون موجوداً بوجود** مغاير لذلك الوجود الخاص، **فإن قيل**: إذا أريد أنه إما

قوله: (معنى واحد) لا تعدد فيه بالذات وإن كان فيه تعدد بحسب الإضافة كوجود الشرط، ووجودالمشروط.

قوله: (وإلابطل إلخ) أي إن لم يكن مقابله واحداً بالذات، بل متعدداً بذاته بطل الحصر العقلي فيهما أي في الوجود والعدم مع قطع النظر عن إضافتهما إلى شيء واحد، إذ لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فتدبر فإنه قد زلّ فيه أقدام.

قوله: (لجواز أن يكون إلخ) فإن قلت: كون الشيء موجوداً بوجود غيره أمر محال فكل شيء، إما أن يكون موجوداً بوجوده الخاص، وإما أن لا يكون موجوداً أصلاً، فلا يبطل الحصر العقلي قلت: بل يبطل لأن الحصر العقلي ما لو جرد النظر إليه يجزم العقل بالانحصار، ولا شك أن الجزم هاهنا بواسطة مقدمة أجنبية هي امتناع كون الشيء موجوداً بوجود غيره، كذا أفاده الشارح في حواشي التجريد والمراد بقوله ما لو جرد النظر إليه أي من الأمور الأجنبية، فلو احتاج إلى تدقيق النظر في الأقسام لا يضر كونه عقلياً كما في حصر المفهوم في الواجب والممتنع والممكن، وبهذا اندفع التدافع بين كلامه هذا وبين كلامه في حاشية شرح حكمة العين وحاشية المطالع.

الاعتراف بتحقق أفراد ذلك المفهوم، فكيف يقال: ذلك الاتحاد لا يمنع الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص مع أنه لا عدم خاصاً، حينئذ وخلاصة الجواب الآتي منع هذا الاتحاد، نعم ظاهر قوله: فكذا مقابله أعني الوجود يأبى عن حمل الاتحاد على المعنى المذكور، إذ لا ينكر المستدل تحقق الوجودات الخاصة، لكن التشبيه في مجرد تحقق المفهوم الواحد العام للموضوعات لا في الانحصار فكأنه قال: ليس العدم إلا مفهوماً واحداً، فينبغي أن يتحقق للوجود مفهوم واحد عام، وإلا لم يتحقق الحصر العقلي، وبهذا التقرير يظهر أن مناط الاستدلال اتحاد مفهوم العدم فلا عبرة بما يقال: لا دخل له في الاستدلال نعم الأنسب بما ذكرنا أن يحذف لفظ بالذات في قوله إذ لا تمايز فيه بالذات إلا أنه جعل انتفاء التمايز بالذات دليلاً على انتفاء التعدد مطلقاً، وإن كان مردوداً بما أشير إليه في الجواب.

قوله: (لجواز أن يكون موجوداً بوجود مغاير الخ) فإن قلت: كون الشيء موجوداً بوجود غيره محال فكل شيء إما أن يكون موجوداً بوجوده الخاص أو لا يكون موجوداً أصلاً، فلا يبطل الانحصار العقلي قلنا: الحصر العقلي ما يجزم به العقل بمجرد النظر إليه، ولا شك أنه هاهنا

موجود بوجود ما من الوجودات، وإما ليس موجوداً أصلاً لم يبطل الانحصار، **قلنا: فحينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ** وأوضاعه، فلايكون عقلياً بل استقرائياً تابعاً للوضع **مختلفاً بحسب اختلافه** (والجواب **أنا لا نسلم أن العدم**) **مفهوم** (واحد بل هو) **متعدد متمايز بحسب إضافته** إلى الوجود، فإن كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم (رفع الحقيقة) ولا شك أن الحقائق متعددة (ولكل حقيقة) منها (رفع يقابلها) **والترديد**

قوله: (فإن قيل إلخ) يعني إنما يبطل الحصر العقلي إذا أريد بقولنا موجود وجود خاص من الوجودات المتعددة، أمّا إذا أريد به ما يطلق عليه الوجود فلا إذ يصير المعنى إما موجود بأحد الوجودات أو ليس بموجود أصلاً ولا شك في انحصاره.

قوله: (مختلفاً بحسب اختلافه) نقل عنه الأبهري أن هذا معنى الحصر أن الشيء إما أن يكون موجوداً بأحد المعاني التي وضع لفظ الوجود لها أو لا، وذلك مما يتغير بأن يفرض وضع لفظ الوجود لأقل من تلك المعاني أو أكثر منها، فيلزم أن يتغير حال الشيء في كونه موجوداً أو معدوماً بمجرد تغير الأوضاع مع بقائه في نفسه على حاله، وذلك باطل قطعاً انتهى، وبهذا اندفع ما أورد بعض الفضلاء أنه يجوز أن يكون الحصر بملاحظة أحد تلك المعاني المختلفة دون ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها، فإن هذا المفهوم شامل للجميع وغير مناف للاشتراك اللفظي، لأنه على تقدير الاشتراك اللفظي ملاحظة أحد تلك المعاني ليس إلا باعتبار وضع لفظ الوجود لها، فللوضع مدخل في الحكم والحصر دائر معه ويختلف باختلافه.

قوله: (لا نسلم أن العدم مفهوم إلخ) أي ليس لنا مفهوم واحد مسمى بالعدم إنما هي مفهومات متعددة، على حسب تعدد الوجودات، ولفظ العدم مشترك بينهما اشتراكا لفظياً كالوجود.

قوله: (متعدد متمايز بحسب إضافته إلخ) والإضافة إلى الوجود داخلة في مفهومه، فيكون متمايزاً بالذات.

قوله: (والترديد إلخ) فقولنا: زيد إما أن يكون موجوداً أو معدوماً بمنزلة قولنا زيد إما إنسان أو ليس بإنسان.

بمقدمة أجنبية هي امتناع وجود الشيء بوجود غيره، واعلم أن ادعاء الحصر في قولنا الشيء إما أن يكون موجوداً بوجود خاص، أو لا يكون موجوداً أصلاً، ولو بواسطة مقدمة أجنبية يشكل بالهيولى فإنها قد تكون موجودة بوجود خاص تارة وبوجودين أخرى فتأمل جوابه.

قوله: (قلنا فحينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ الخ) رد عليه بعض الأفاضل بأنه يجوز أن يكون الحصر بملاحظة إحدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها، فإن هذا المفهوم شامل للجميع وغير مناف للاشتراك اللفظي، وجوابه أن الكلام في التقسيم الذي وقع فيه التعبير بلفظ الوجود مراداً به معناه الحقيقي، إذ الكلام في الحصر المستفاد من قولنا الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً فلا إشكال أصلاً.

بين الحقيقة المخصوصة، ورفعها حاصر بلا شبهة **وإن كان الوجود** الوجود زائداً على الحقائق متعدداً بحسب تعددها، كان أيضاً لكل وجود مخصوص بشيء رفع يقابله، **ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصراً عقلياً**، كما أن الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي. **الوجه** (**الرابع: قال** بعض الفضلاء

قوله: (**وإن كان الوجود إلخ**) زاد الشارح هذا لاحتمال مع أنه ليس مذهب القائلين بالاشتراك اللفظي، ولذا لم يتعرضه في المتن استظهاراً للجواب.

قوله: (**ويكون الترديد إلخ**) فإن رفع ذلك الوجود يشمل أن يكون موجوداً بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص، وأن يكون معدوماً وبهذا ظهر أن لوحدة مفهوم العدم مدخلاً في الاستدلال، واندفع ما قيل: أنه إذا كان مفهوم العدم متعدداً كان بطلان الحصر باحتمالين جواز كونه موجوداً بوجود آخر، وكونه معدوماً بعدم آخر، فالتعرض لوحدة العدم مستدرك لكن يرد عليه أن هذا الحصر، ليس هو الحصر المقصود من قولنا: الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، فإن الغرض منه الحصر في الوجود ورفع الوجود بالكلية لا رفع الوجود الخاص، بحيث لا ينافي اتصافه بوجود آخر، كما لا يخفى ومن هذا ظهر أنه لابد في الدليل المذكور من التعرض لوحدة العدم، أو لكون المراد من العدم معنى لا يجامع الموجود حتى يلزم من كون الوجود مشتركاً لفظاً بطلان الحصر المذكور، والأوجه أن يقال: لو لم يكن الوجود مشتركاً معنى، فالعدم إما أن يكون مفهوماً واحداً أو متعدداً بحسب تعدد الوجودات، وأياً ما كان يبطل الحصر العقلي المقصود من قولنا: الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً أما على الأول، فلجواز الواسطة بأن يكون موجوداً بوجود آخر، وأما على الثاني، فلأنه حينئذ يكون حصراً بين الوجود والعدم بالمعنى الذي يجامع الوجود وذلك ليس بمقصود.

قوله: (**الوجه الرابع قال: إلخ**) وإذا كانت هذه القضية ضرورية كان الاشتراك ثابتاً بطريق الأولى فهذا استدلال بالعلم ببداهة القضية على العلم بثبوتها، ولا ينافي ذلك كون البداهة فرع

قوله: (**ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصراً عقلياً**) رد عليه بأن الحصر العقلي هو ما لوجود النظر إليه لجزم العقل، وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة أجنبية هي أن الشيء لا يكون موجوداً بوجود غيره، ولا معدوماً بعدم غيره، إذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجوداً بوجوده الخاص، بل كان أخص منه فإنه إذا وجد زيد بوجود آخر أو عدم بعدم آخر، صدق أنه ليس موجوداً بوجوده الخاص، وكذب أنه معدوم بعدمه الخاص، فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء إما موجود بوجوده الخاص، وإما أنه ليس موجوداً بوجوده الخاص، ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء إما موجود بوجوده الخاص، وإما معدوم بعدمه الخاص إلا بعد ملاحظة تلك المقدمة الأجنبية، فلا يكون حصراً عقلياً، وفيه بحث لأن الحصر العقلي ما يجزم العقل فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين كما هو حقهما، وأما إذا لم يتصورا حق تصورهما فعدم الجزم لا يخل بالانحصار العقلي كما هو شأن جميع

هذه القضية) أي كون الوجود مشتركاً معنى (ضرورية) **لا حاجة فيها إلى دليل**، بل يكفيها أدنى تنبيه (**إذ نعلم** بالضرورة **أن بين الموجود** والموجود) كالسواد والبياض الموجودين مثلاً (من الشركة في الكون في الأعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم) كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة في الكون المذكور، بحسب اتحاد الاسم لأنها ثابتة مع قطع النظر عن الألفاظ وأوضاعها (وهذا) الذي ذكرناه (لايمنعه إلا المعاند) **فإنه غير مقنع له**، وأما بالنسبة إلى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه، كذا في المباحث المشرقية قال المصنف: (**وتعود قضية الماهية والتشخص**) فإن الحال فيهما أيضاً

ثبوتها فاندفع ما يتوهم من ان كون هذه القضية بديهية مناف للاستدلال ببداهتها عليها، فالصواب ان يترك قوله الوجه الرابع ويقال: وقال بعض الفضلاء ليكون عديلاً لما فهم عن الوجوه السابقة من كون هذه القضية نظرية.

قوله: (**لا حاجة فيها إلى دليل إلخ**) فلا يرد انها لو كانت ضرورية لما استدل عليها القوم لأنها تنبيهات عليها.

قوله: (**إذ نعلم إلخ**) دليل على الحكم بالبداهة فإنه قد يكون نظرياً.

قوله: (**أن بين الموجود إلخ**) استدلال باشتراك الكون بين أي موجودين فرضنا وعدم اشتراكه بين الموجود والمعدوم على اشتراكه بين جميع الموجودات، فلا يتوهمن ان الدليل عين المدعي.

قوله: (**فإنه غير مقنع له**) إذ له أن ينكر العلم بالأمر المشترك بين الموجودين.

الأوليات، ثم إن خصوص العدم ليس إلا بخصوص المضاف إليه وهو الوجود، الخاص فحينئذ لا نسلم أنه إذا وجد زيد بوجود آخر أو عدم بعدم آخر صدق أنه ليس موجوداً بوجوده الخاص، وكذب أنه معدوم بعدمه الخاص. غاية ما في الباب، أنه لزم من هذا المحال المفروض، أن يعدم زيد بعدم خاص وهو سلب وجوده الخاص، ويوجد بوجود خاص غير ما أضيف إليه هذا العدم، أو يعدم بعدمين خاصين، وبالجملة لا شك على تقدير تعدد الوجودات الخاصة، والعدمات الخاصة أن لكل وجود جزئي سلباً متعلقاً به، فحاصل الجواب أن الحصر بين الوجود الجزئي، وسلبه الذي يصدق عليه العدم الخاص عقلي، وهذا كلام حق لا غبار عليه لا يقال: الحصر الذي ادعى عقليته هو الذي أحد طرفيه كون الشيء ليس له وجود البتة، فالحصر العقلي فيما يكون أحد طرفيه العدم الخاص بمعزل عما فيه المستدل لأنا نقول: فالخصم لا يسلم تحقق الحصر العقلي حينئذ كيف وتحققه عقلي فيما يكون أحد طرفيه ما ذكرته موقوف على ثبوت الوجود المطلق فمن لا يسلمه لا يسلمه، نعم المتفق عليه تحققه بين الموجود والمعدوم وأما أن العدم فيه مفهوم واحد فهو مستدل عليه بعدم التمايز بين الأعدام، ولذا أجيب عنه بثبوت التمايز بالإضافة إلى الوجودات فليتأمل فيه حق التأمل.

قوله: (**وتعود قضية الماهية والتشخص**) وأيضاً دعوى الضرورة في محل النزاع لا تسمع.

كذلك فإن اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام وإن ادعى معه التماثل بين أفراد الوجود بطل بشهادة الماهية، والتشخص. الوجه (**الخامس قال**) ذلك البعض من الفضلاء (من زعم أنه) يعني الوجود (غير مشترك فقد اعترف بأنه مشترك من حيث لا يدري إذ لولا أنه تصور مفهوماً واحداً) شاملاً لجميع الموجودات (**يحكم عليه** بأنه غير مشترك) بين الموجودات (للزمه البرهان في كل وجود أنه كذلك) أي غير مشترك (**وإذا لم تكن** الدعوى) المتعلقة بأمور متعددة واحدة (**عامة) لها** (لم يمكن إثباتها بدليل) واحد (عام) **لأن تلك الدعوى حينئذ** متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الأمور، فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوي من برهان على حدة، والحاصل أن الدليل إذا كان واحداً متناولاً لمتعدد، فلا بد أن تكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها إياه إنما يكون بأخذ معنى واحد عام لجميعه، إذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد، فمن قال: إن الوجود غير مشترك فلا شك أن حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد، **بل يتناول** كل وجود فلو كان

قوله: (الوجه الخامس قال إلخ) تقريره أنه لو لم يكن الوجود مشتركاً معنى لكان الحكم بأنه غير مشترك مطابقاً للواقع، والتالي باطل لأن الحكم بأنه غير مشترك يستلزم الاشتراك، فلا يكون مطابقاً للواقع.

قوله: (يحكم عليه) أي على ذلك المفهوم الواحد من حيث اتحاده بأفراده أعني الوجودات، فلا يرد عليه أن المحكوم عليه هي الأفراد لا العنوان، فالصواب أن يقال: يحكم بملاحظته على تلك الوجودات.

قوله: (وإذا لم تكن) الظاهر لأنه إذا لم تكن لأنه دليل للملازمة المستفادة من الشرطية السابقة إلا أنه أورده بالعطف إشارة إلى أن هذه المقدمة محققة مقررة لا شبهة فيها مع قطع النظر عن جعلها دليل الملازمة.

قوله: (عامة لها) بأن لا يوجد مفهوم مشترك بينها يجعل عنواناً لملاحظتها.

قوله: (لأن تلك الدعوى حينئذ) أي حين فرض أن لا يوجد مفهوم شامل لتلك الأمور متعددة بحسب تعدد تلك الأمور، فكانت قضايا متعددة لا بد في الاستدلال عليها من ملاحظة كل واحد من تلك الأمور، بخصوصه وجعله أصغر وإثبات الأوسط له، فيحصل صغريات متعددة تتعدد الدلائل بحسب تعددها، مثلاً إذا قيل: الوجودات نفس الحقائق ولا شيء من الحقائق بمشتركة وفرض أنه ليس مفهوماً واحداً يجعل آلة لملاحظة تلك الوجودات لا بد من ملاحظة كل واحد منها بخصوصه، ويقال: هذه حقيقة وتلك حقيقة فيحصل صغريات متكثرة حسب تكثر الوجودات، فضم إلى تلك الكبرى فلا يكون الدليل واحداً.

قوله: (بل يتناول إلخ) لا يتوهم من هذا أن من قال: بأن الوجود غير مشترك أراد به أن الوجودات الخاصة غير مشتركة لأنه لا يقبل النزاع بل أراد أن لا شيء من الوجود بمشترك، ويلزم من هذا كون كل وجود خاصاً وغير مشترك فتدبر، فإنه زل فيه أقدام.

مفهوم الوجود مختلفاً لاحتاج ذلك القائل إلى أن يبرهن على كل واحد واحد، من وجودات الماهيات أنه غير مشترك **لاستحالة أن ينطبق الدليل الواحد** على متعدد، باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بأن حجته على أن الوجود غير مشترك تتناول كل وجود، فلا بد له **من أن يتصور معنى واحداً** متناولاً للوجودات بأسرها، **وقد حكم على ذلك** المعنى بحكم إيجابي **صادق** هو أنه غير مشترك **فلا بد أن يكون ذلك** المعنى متحققاً، فقد لزمه الاعتراف بأن الوجود مشترك (والجواب أنا نأخذها) أي الدعوى (سالبة) لا موجبة معدولة (فنقول: لا يوجد معنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجوداً مشتركاً) بينها بل يكفيها **تصور وجود كذلك** وهذا

قوله: (أن يتصور معنى واحداً) إذ لا بد من تصور المحكوم عليه وهذا القدر مشترك بين الموجبة والسالبة.

قوله: (صادق) أي في زعمه.

قوله: (فلا بد أن يكون ذلك إلخ) إذ لا بد في صدق الموجبة من وجود آخر للموضوع به يتحد الموضوع والمحمول في نفس الأمر، ويكون مناطاً للصدق سواء كان في الذهن أو في الخارج، فيكون ذلك المعنى ثابتاً في نفس الأمر، وبما ذكرنا ظهر أن مجرد تصور المعنى الواحد، لا يكفي في الاستدلال لجواز أن يكون ذلك التصور مجرد فرض العقل، واعتباره، فلا يلزم ثبوت ذلك المعنى في نفس الأمر بل فرض العقل وأن الجواب بأخذ تلك القضية سالبة تام، وأن ما قيل: أن مدار الاستدلال على أنه لا بد في الدعوى من تصورمعنى واحد عام، ليمكن إثباتها بدليل واحد سواء كان الدعوى موجبة أو سالبة، فالفرق المذكور غير نافع في الجواب وهم باطل.

قوله: (بل يكفيه تصور وجود كذلك) والتصور يجوز أن يكون بمجرد الفرض، والتقدير فلا يستدعي ثبوته في نفس الأمر.

قوله: (لا استحالة أن ينطبق الدليل الواحد إلخ) فإن قلت: الانطباق بالفعل وإن كان مستحيلاً لكن الانطباق بالقوة غير مستحيل بأن يورد دليل يمكن إيراده في غير ما أورد فيه أيضاً، فيكتفى بذلك الإيراد ونظيره ما صرح به الشارح في أوائل بيان شرح المفتاح، من أنه إذا بين حال جزئي بوجه علم جريانه في جميع الجزئيات على سواء يثبت القاعدة الكلية بلا شبهة، ويسمى تصويراً للبرهان الكلي في مثال جزئي تأنيساً به، قلت: ما ذكرته من الاكتفاء بناء على العلم بجريانه في سائر الجزئيات وأنه بعد تصور أمر شامل أيضاً.

قوله: (وقد حكم على ذلك المعنى) الظاهر أنه جعل نفس المفهوم الكلي أيضاً من الأفراد وعمم الحكم على جميعها وإلا لكفى أن يقال: فلا بد من أن يتصور معنى واحداً متناولاً للموجودات هو المسمى بالوجود المشترك، ثم المراد بالصدق في قوله بحكم إيجابي صادق الصدق في زعم المستدل فليتأمل.

(كما يقال: لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) **فإنه لا يقتضي** شخصاً مشتركاً بينهما لاستحالته **بل يقتضي تصوره** (وتحقيقه أن السالبة لا تقتضي وجود الموضوع)، بل تصوره فقط، **ويمكن أن يجاب** أيضاً بأن المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود، وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات، فيحكم عليه حكماً عاماً لها بهذا العنوان المتناول إياها من غير حاجة إلى أن يبرهن على خصوصية كل واحد منها. **الوجه** (**السادس** لو لم يكن الوجود) معنى واحداً (مشتركاً **لم يتميز الواجب عن الممكن فإنا إذا قلنا**) على تقدير كون الوجود معاني متعددة الشيء (إما أن يجب وجوده أو لا، **فقد يجب له الوجود** بمعني ولا يجب بمعنى آخر). فيكون الشيء الواحد واجباً ممكناً معاً، فلا يتميز أن أصلاً بخلاف ما إذا كان الوجود معنى واحداً لاستحالة أن يكون نسبة المعنى الواحد إلى شيء واحد بالوجوب، والإمكان معاً بالنظر إلى ذاته (والجواب) **إن ما ذكرتم** مبني على جواز أن يكون لشيء واحد،

قوله: (**بل يقتضي تصوره**) أي تصور الشخص المشترك وتقديره وهذا لا ينافي ما قيل: إن الجزئي يمتنع تصور اشتراكه لأنه بمعنى التجويز لا التقدير على ما تقرر في موضعه.

قوله: (**ويمكن أن يجاب إلخ**) حاصله أن اللازم مما ذكر أنه لا بد من ملاحظة معنى واحد عام، يكون آلة لملاحظة تلك الوجودات، وبهذا القدر لا يلزم اشتراك الوجود بالمعنى المتنازع فيه، لجواز أن يكون ذلك المعنى مأخوذاً من الاشتراك اللفظي، بأن يقال: المسمى بالوجود نفس الحقائق والحقائق متخلفة.

قوله: (**لم يتميز الواجب عن الممكن**) أي بالذات خص الممكن بوجود التميز عن الممتنع لكونه مسلوباً عنه جميع الوجودات.

قوله: (**فقد يجب له الوجود**) سواء كان الوجود نفس الحقيقة أو زائداً عليه فإنه يجب ثبوت ماهية الشيء له، وما يقتضيه ذاته ولا يجب له ما عداهما.

قوله: (**إن ما ذكرتم إلخ**) لأن مجرد كونه لا يجب له الوجود بمعنى آخر لا يقتضي كونه ممكناً ما لم يعتبر معه جواز ذلك المعنى له، وهو مبني على جواز أن يكون لشيء واحد

قوله: (**يقتضي تصوره**) لا يخلو عن مخالفة لما ذكر في المنطق من أن الجزئي الحقيقي يمتنع فرض اشتراكه فليتأمل.

قوله: (**الوجه السادس إلخ**) فيه بحث لأن الواجب ما يجب له وجود ما، والممكن ما لا يجب له وجود أصلاً فالامتياز ظاهر بلا إشكال، إلا أن يرجع إلى أن هذه القسمة أيضاً عقلية والحصر فيما ذكرته بملاحظة اللفظ وأوضاعه.

قوله: (**وكون الشيء الواحد له وجودان إلخ**) قيل: يفهم منه إبطال الفعلية أعني أن يكون للشيء وجودان بالفعل، والفعلية أخص من الإمكان الذي يكفي في جريان الوجه السادس ونفي

وجودان و(**كون الشيء**) **الواحد** (**له وجودان وإن كان**) الوجود (نفس الحقيقة) **أو زائداً عليها** (معلوم الانتفاء بالضرورة) لامتناع أن تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين أو أن تكون موجودة بوجودين **وإن كانا زائدين** عليها (وأما من قال: ليس) الوجود (بمشترك) معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكاً لفظياً (فهم القائلون بأنه نفس

وجودان، وهذا ممتنع لامتناع تعدد ماهية الشيء ووجود الشيء مرتين فقوله: معلوم الانتفاء معناه معلوم امتناعه كما يدل عليه تعليل الشارح، فلا حاجة إلى اعتبار حذف المضاف أي وجواز كون الشيء إلخ، أو اعتبار أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال.

قوله: (**وإن كان إلخ**) لما كان المتبادر من عبارة المتن على ما هو مقتضى أن الوصلية أن الحكم المذكور علي تقدير زيادة الوجود أولى منه على تقدير العينية، وليس كذلك زاد عليه الشارح قوله أو زائداً عليها ليتحقق أولوية نقيض الشرط، ويصير المعنى أن هذا الحكم معلوم الانتفاء بالضرورة، وإن فرضنا أحد الأمرين من العينية أو الزيادة فكيف إذا تعين العينية كما هو مذهبنا فإن معلومية انتفائه حينئذ أولى لأن امتناع تعدد الحقيقة أظهر من امتناع كون الشيء موجوداً مرتين.

قوله: (**وإن كانا زائدين**) بخلاف ما إذا كان أحدهما نفس الحقيقة والآخر زائداً عليه، فإن امتناعه أظهر لأنه يستلزم أن يكون الشيء موجوداً بنفسه، وأن لا يكون موجوداً بنفسه فتدبر، فإن الناظرين تحيروا في فهم معنى أن الوصلية في الموضعين.

الأخص لا يستلزم نفي الأعم، وأجيب أولاً: بتقدير المضاف أي جواز كون الشيء الواحد أو إمكانه وثانياً: بأن الممكن ما لا يلزم من فرضه وقوعه محال وبداهة العقل شاهدة ببطلان وقوعه فالإمكان باطل أيضاً.

قوله: (**أو زائداً عليها**) فيه مناقشة لفظية وهي أن إن في قوله وإن كان نفس الحقيقة يفيد أن ما وقع موقع الجزاء وهو معلومية انتفاء الوجودين لشيء أولى باللزوم لنقيض الشرط أعني كون الوجود نفس الحقيقة، والمقصود في مثله بيان أن الجزاء لازم الوجود على كل تقدير، لأن الشرط المذكور في الكلام إذا استبعد استلزامه للجزاء، ويكون نقيضه أولى بذلك الاستلزام مع تحقق استلزامه بالفعل، لزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه، كما في قولك لو أهنتني لأثنيت عليك، فحينئذ يرد على عبارة المصنف أن نفس الشرط هاهنا أولى باستلزام ذلك الجزاء، وهو ظاهر ولئن أغمض عن حديث الأولوية بناء على الاستعمال الشائع في تراكيب المصنفين فلا أقل من لزوم تحقق احتمال آخر، غير الشرط المذكور بتحقق الجزاء عليه أيضاً، فحينئذ لا معنى لضم الشارح قوله: أو زائداً عليها اللهم إلا أن يقال: ذلك الاحتمال هو الجزئية، والأوضح في العبارة سواء كان نفس الحقيقة أو زائداً عليها، ثم إن قوله: وإن كانا زائدين عليها مما لا يحتاج إليه لأن قوله وأن تكون موجودة بوجودين ناظر إلى قوله: أو زائداً عليها كما أن قوله لامتناع أن تكون الحقيقة الواحدة إلخ ناظر إلى قوله نفس الحقيقة فتأمل.

الحقيقة) في الكل (وسيجيء حجتهم) وهاهنا مذهب ثالث نقل عن الكشي وأتباعه وهو أن الوجود مشترك لفظاً بين الواجب والممكن، ومشترك معنى بين الممكنات كلها، **وهذا لسخافته** لم يلتفت المصنف إليه.

[المقصد الثالث: أن الوجود نفس الماهية أو جزؤها]

(**في أن الوجود نفس الماهية أو جزؤها** أو زائد عليها وفيه مذاهب) ثلاثة لأنه إذ لم يقل أحد **بأن الوجود جزء الماهية فإما أن يكون** نفس الماهية في الكل أي الواجب والممكن جميعاً أو زائداً عليها في الكل، أو يكون نفس الماهية في الواجب زائداً عليها في الممكن أو بالعكس وهذا الاحتمال الأخير لم يقل به أحد، فانحصرت المذاهب في ثلاثة (أحدها للشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري) من المعتزلة (**أنه نفس الحقيقة** في الكل) أي الواجب والممكنات كافة (لوجوه) ثلاثة (الأول لو كان) الوجود (زائداً) على الماهية (كانت الماهية من حيث هي هي غير

قوله: (**فإن الوجود إلخ**) أي ما يطلق عليه الوجود لا الوجود المطلق، فيشمل مذهب الأشعري أيضاً ولذا وضع المظهر موضع المضمر.

قوله: (**نفس الماهية أو جزؤها إلخ**) كلمة أو ليس للتقسيم ولا للترديد إذ لا مذهب في انقسامه وترديده للعقليين، بل هو لأحد الأمرين على ما هو أصل وضعه فهو قضية حملية محمولها أحد الأمور الثلاثة عند العقل، وفي هذه القضية التي محمولها أحد الأمور الثلاثة عند العقل على سبيل منع الخلو مذاهب ثلاثة باعتبار تعيين محمولها.

قوله: (**بأن الوجود جزء الماهية**) فسقط كونه جزءاً في الكل وكونه جزءاً في البعض سواء كان عيناً في البعض الآخر أو زائداً.

قوله: (**فإما أن يكون إلخ**) الانحصار في هذه الاحتمالات الأربعة بناء على عدم اعتبار التفصيل في الممكن.

قوله: (**أي إذا اعتبرت إلخ**) لم يفسر الحيثية بعدم اعتبار انضمام الوجود، لئلا يصير الحكم عليها بكونها غير موجودة، لغواً وما قيل: من أنه إذا قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم يظهر ترتب، قوله فكانت معدومة عليه، لأن العدم خارج عنها كالوجود فوهم، لأن ترتبه

قوله: (**وهذا لسخافته إلخ**) وجه السخافة أن الأدلة عامة.

قوله: (**إنه نفس الحقيقة إلخ**) قيل: فعلى هذا يلزم استغناء الممكن عن الفاعل، إذ لا يمكن إفادة الوجود الخارجي لأنه عين الماهية وهي في نفسها لا يمكن جعلها وجوابه على تقدير أن يكون مراد الشيخ ما سيحققه المصنف ظاهر، وأما إذا حمل على ظاهره، فيمكن أن يستفاد من جواب الوجه الأول الدال على الزيادة في الممكن.

موجودة) **أي إذا اعتبرت** الماهية في حد ذاتها **مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها** لم تكن موجودة (فكانت معدومة) إذ لا واسطة بينهما، (فيلزم) حينئذ من انضمام الوجود إليها وقيامه بها (اتصاف المعدوم) الذي هو الماهية (بالوجود وإنه تناقض) إذ تكون الماهية حينئذ معدومة موجودة معاً (والجواب من وجهين) الأول (النقض بسائر الأعراض الزائدة) على معروضاتها بلا اشتباه، فيقال: لو كان السواد مثلاً زائداً على الجسم كان الجسم من حيث هو غير أسود فإذا انضم إليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس بأسود بالسواد، فيلزم أن يكون ذلك الجسم أسود وليس بأسود معاً، وإنه تناقض (و) الثاني (**الحل** وهو أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي) في المرصد الثاني (وكل منهما) أي من الوجود والعدم (أمر) زائد عليها (ينضم إليها) فقولنا: الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، نعني به أنها ليست عين الوجود ولا عين العدم وأنه ليس شيء منهما داخلاً فيها بل كل واحد منهما زائد عليها، فإذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة وإذا اعتبر معها العدم كانت معدومة وإذا لم يعتبر معها شيء منهما **لم يكن أن يحكم عليها** بأنها موجودة أو معدومة، ولا نعني به أن الماهية منفكة عنهما معاً، حتى يلزم الواسطة وتلخيصه أن

عليه بالنظر إلى انتفاء الواسطة. غاية ما في الباب، أنه يلزم أن تكون معدومة وأن لا تكون معدومة، فيكون زيادة الوجود لاستلزامه للنقيضين باطلاً على أن عدم ظهور ترتبه عليه ممنوع، لجواز أن يكون باعتبار كون العدم جزءاً له أو نفسه.

قوله (الحل) أي منع مقدمة معينة وهي قوله: فكانت أي الماهية من حيث هي معدومة يمنع لزوم الواسطة فإنا نعني بقولنا: الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة أنه ليس شيء منهما في مرتبة الماهية في الملاحظة العقلية لعدم كونهما نفس الماهية أو داخلاً فيها، ففيه ارتفاع النقيضين في الملاحظة، ولا استحالة فيه ولا نعني به انها منفكة عنهما حتى يلزم ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم.

قوله: (لم يمكن أن يحكم عليها إلخ) لا أنها ليست متصفة بأحدهما.

قوله: (ينضم إلى الماهية) وهذا الانضمام إنما هو في العقل بمعنى أن العقل إذا لاحظ

قوله: (مع قطع النظر عن جميع ماهو خارج عنها) فيه بحث لأن قيد الحيثية إن فسر بهذا لم يظهر قوله فكانت معدومة لأن العدم خارج عنها كالوجود فإذا قطع النظر عن جميع ما هوخارج عنها لم يترجح اتصافها بالعدم على اتصافها بالوجود، فالأولى أن يقال: في تفسيرها مع قطع النظر على انضمام الوجود إليها ويمكن أن يدفع بأن التفسير المذكور بناء على ما هو المتبادر من قوله من حيث هي هي، وأما قوله فكانت معدومة إلزامي وبناء على انتفاء الواسطة، ومثله كثير وما ذكرته حاصل الجواب الذي ذكره.

الوجود **ينضم إلى الماهية** وحدها، لا إلى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض، ولا إلى الماهية المأخوذة مع الوجود، حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها، وبعبارة أخرى ينضم إليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة، **بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود** لا بوجود آخر، كل ذلك على قياس انضمام الأعراض إلى محلها. الوجه (**الثاني قيام** الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده) أي وجود ذلك الشيء (في نفسه ضرورة) **فإن ما لا ثبوت له** في نفسه لم يمكن أن يتصف بصفة ثبوتية ولا شك أن الوجود أمر ثبوتي (فلو كان الوجود صفة) زائدة

الماهية من حيث هي، ولاحظ ترتب الآثار عليها حكم بأنها موجودة، وليس ذلك الانضمام في الخارج، حتى يرد أن الماهية من حيث هي في الخارج فكيف ينضم الوجود إليها؟

قوله: (بل في زمان كونها إلخ) إضراب عن مضمون العبارة وفيه إشارة إلى دفع ما قيل: إن انضمام الوجود إن كان في زمان الوجود يلزم تحصيل الحاصل، وإن كان في زمان العدم يلزم اجتماع النقيضين، وحاصل الدفع اختيار الشق الأول، ومنع استحالة تحصيل الحاصل لأنه تحصيل للحاصل بهذا التحصيل، وذا ليس بمحال إنما المحال تحصيل ما هو حاصل قبل هذا التحصيل.

قوله: (الثاني قيام إلخ) تقريره أنه لو كان الوجود زائداً على ماهية ما لكان قائماً بها، وإذا كان قائماً بها لكان فرعاً على وجودها في نفسها، وإذا كان فرعاً لوجودها في نفسها كان للماهية وجود قبل وجودها ينتج لو كان الوجود زائداً على الماهية كان للماهية وجود قبل وجودها والتالي باطل لأنه يلزم كون الشيء موجوداً مرتين، وتقدم الوجود على نفسه أو التسلسل فكذا المقدم فثبت أن الوجود ليس زائداً في شيء من الماهيات.

قوله: (فإن مالا ثبوت له إلخ) إذا المعدوم مسلوب عنه كل صفة وقيد بالثبوتية إذ يتصف المعدوم بالصفات العدمية، فإنه في الحقيقة سلب الاتصاف بالصفات الثبوتية، قيل: هذا البيان إنما يدل على الاستلزام دون الفرعية والتوقف، فالحق أن ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له في طرف الثبوت، وحينئذ لا إشكال في قيام الوجود بالماهية والاتصاف به، وعندي أن الانصاف نسبة بين الطرفين، فيحتاج إلى ثبوتهما فيه فيكون الاتصاف متوقفاً وفرعاً لثبوت المثبت له، فإن قيل: فيلزم أن يكون فرع ثبوت المثبت أيضاً، قلت: نعم إذا كان الاتصاف حقيقياً كالاتصاف بالأعراض كما نص عليه الشيخ حيث قال في إلهيات الشفاء: إن ما لا يكون موجوداً في نفسه، استحال أن يكون موجداً لشيء، وأما إذا كان الاتصاف انتزاعياً كاتصاف زيد بالعمى، فلا يقتضي إلا ثبوت المثبت له، لأنه لا بد من مبدأ الانتزاع في طرف الاتصاف حتى ينتزع منه.

قوله: (بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود) الإضراب متعلق بتينك العبارتين معاً، لا بالثاني فقط، وفيه إشارة إلى الجواب عما يعود إليه المستدل ويقول: عروضه للماهية إما حال كونها موجودة، فيلزم تحصيل الحاصل أو حال كونها معدومة، فيلزم اجتماع النقيضين.

(قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل) قيام (الوجود) بها (لها وجود) **فيلزم** كون الشيء موجوداً مرتين هذا خلف (و) أيضاً (يلزم تقدم الشيء على نفسه) إن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق (ويعود الكلام في ذلك الوجود) السابق إن كان غير الوجود اللاحق بأن يقال: لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل

قوله: (فيلزم إلخ) يعني أن قوله ويلزم تقدم الشيء على نفسه ليس في حيز الجزاء، وإلا لكان الواجب أن يقول وتقدم الشيء على نفسه أو لزوم تقدم الشيء على نفسه، بل هو معطوف على مقدر لازم من التالي لزوماً بيناً، ولذا تركه المصنف فالأمور الثلاثة محالات لازمة للتالي مترتبة عليه، أما الأول فمن القبلية مع قطع النظر عن كون الوجود السابق عين اللاحق أو غيره، والثاني على تقدير العينية والثالث على تقدير الغيرية، وإنما أورد الواو بين الثاني والثالث نظراً إلى اجتماعهما في الترتيب على كون الوجود السابق قبل اللاحق، وإن كان لزوم كل واحد منهما على تقدير مباين لتقدير الآخر، وبهذا الاعتبار يصح أن يكون موقعاً لأو، كما سيجيء في عبارة الشارح.

قوله: (وتتسلسل الوجودات إلخ) أي يلزم وجود سلسلة في الوجودات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة لكون كل وجود سابق شرطاً لوجود لاحق، لا أنه يلزم أن لا تنتهي سلسلة الوجودات إلى غير النهاية حتى يقال: إنه ليس بمحال إنما المحال وجود السلسلة الغير المتناهية بالفعل.

قوله: (ومع امتناعه فلا بد إلخ) أي مع امتناع التسلسل في نفس الأمر لو فرض وجوده هاهنا فالمطلوب وهو كون الوجود نفس الماهية ثابت لأن جميع الوجودات المتسلسلة الغير المتناهية، بحيث لا يشذ منها وجود مجموع مغاير لكل واحد من الوجودات بالذات، لوجوب مغايرة الكل مع الجزء، فالكل من حيث الكل ليس نفس الماهية، ولا جزءاً منها فهو خارج عنها قائم بها كقيام كل واحد منها، فيكون قيامه فرعاً لوجود الماهية في نفسها لما مر، ولا يكون ذلك الوجود زائداً على الماهية، وإلا لم يكن جميع ما فرضناه جميعاً، فيكون نفسها وهو المطلوب فتدبر، فإنه تقرير منقح يتضح به المرام ولا يرد عليه الشكوك التي عرضت للناظرين في هذا المقام تركنا التصريح بها تجافياً عن طول الكلام.

قوله: (ومع امتناعه) أي مع امتناع التسلسل اللازم المفروض في نفسه لما سيأتي من أدلة إبطاله واستلزامه، انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين، يلزم عدمه على تقدير فرض وجوده، وفيه المطلوب كما حققه الشارح وهذا كلام مقبول في صناعة المناظرة، ولا يرد عليه نظر شارح المقاصد حيث قال: وفيه نظر لأنا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر، بل كل جميع فرضت فعروضها بواسطة وجود آخر عارض لأن معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات إلى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر، نعم يمكن أن يناقش في قوله: وذلك الوجود لا يكون زائداً إلخ يمنع ذلك مستنداً بجواز استلزام المحال للمحال كما هو المشهور فليتأمل.

قيام هذا الوجود بها، وجود ثالث (وتتسلسل) **الوجودات إلى** ما لا نهاية له وهو ممتنع (**ومع امتناعه فلا بد**) هناك (من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً)، فيكون هو عين الماهية وذلك **لأن جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تتناهى** عارضة للماهية، فتقتضي أن يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية، وذلك الوجود لا يكون زائداً على الماهية، وإلا لم يكن ما فرضناه جميعاً جميعاً، بل يكون عينها وهو المطلوب (والجواب أن الضرورة) التي ادعيتموها إنما هي (في صفة وجودية هي غير الوجود) فإن البديهة تشهد بأن كل صفة ثبوتية سوى الوجود، فإن قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه (وأما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لأنها (تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم) من لزوم كون الشيء موجوداً مرتين، ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه أو تسلسل الوجودات إلى ما لا نهاية له: **ولقائل أن يقول: هذا الجواب** من قبيل التخصيص

قوله: (لأن جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تتناهى) أي لا تتناهى بالفعل لما عرفت، فلا يرد ما في شرح المقاصد أنا لا نسلم أنه على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت فعروضها بواسطة وجود آخر عارضي لأن معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات إلى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر.

قوله: (بسبب ما يعارضها) أي بسبب ما يعارض مثبتها من الضرورة، والدليل إذ التعارض من خواص الأدلة وإنما قيد بذلك لأن التخصيص بسبب المعارض تخصيص للحكم مع جريان الدليل فيما خص عن الحكم الكلي، وهو يدل على بطلان دليل ذلك الحكم وانتقاضه كما فيما نحن فيه، ولذا جعل الدليل المعارض سبباً للتخصيص فقال: لما ذكرتم بخلاف التخصيص بسبب عدم جريان الدليل، فإنه جار في الأحكام العقلية كقولهم نقيضا المتساويين متساويان خص منه الأمور الشاملة لعدم جريان الدليل فيه لا بسبب وجود المعارض وقس على هذا.

قوله: (الضرورة إلخ) لما لم يخص المستدل القيام بكونه في الخارج بل أطلقه وقيد الصفة بالثبوتية أجاب الشارح بأنه إن أراد بالثبوتية الموجودة في الخارج فمسلم، أن قيامها يقتضي وجود الموصوف في الخارج لكن الوجود ليس كذلك، وإن أراد بهما ليس السلب في مفهومه، فلا نسلم أن قيامها مطلقاً يقتضي وجود الموصوف فيه، بل إذا كان القيام خارجياً، وقيام الوجود بالماهية ليس كذلك، بل في العقل، فلا يلزم أن يكون للماهية قبل وجودها في الخارج وجود فيه حتى يلزم المحالات، وبما حررنا لك اندفع ما قيل أن الضرورية حاكمة بأن الصفة بالموصوف فرع وجود الموصوف سواء كانت موجودة أو معدومة. نحو زيد أعمى فالتخصيص

قوله: (ولقائل أن يقول إلخ) قيل: إذا كان الفارق هو الضرورة العقلية أيضاً، لم يكن من قبيل التخصيص المذكور.

للأحكام العقلية اليقينية **بسبب ما يعارضها** كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية في أحكامها العامة، فلايصح قطعاً **بل الصواب أن يقال: الضرورة** تحكم **بأن كل صفة ثبوتية** أي موجودة في الخارج **فإن قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه، وليس الوجود**

بالموجودة لا وجه له لأن ذلك إنما هو على تقدير كون القيام في الخارج، ومقصود الشارح أن القيام مطلقاً إنما يقتضي وجود الموصوف في الخارج إذا كانت الصفة موجودة في الخارج.

قوله: (وليس الوجود إلخ) إذ ليس في الخارج ماهية ووجود يقوم بها كالسواد والجسم.

قوله: (بل امتيازه إلخ) يعني أنه إذا حصل الهوية الخارجية حللها العقل إلى ماهية، ووجود بالنظر إلى ترتب الآثار عليها ويصفها به فاتصافها به اتصاف ذهني انتزاعي، وهو لا يقتضي إلا كون الماهية في الخارج بحيث ينتزع العقل الوجود منها، فلا يرد أنه لو كان الاتصاف به في العقل، يلزم احتياج الموجودات الخارجية في كونها موجودة إلى العقل، وذلك بين البطلان فإن الأشياء موجودة في الخارج مع قطع النظر عن وجود ذهن وعقل، ويلزم احتياج الواجب في وجوده إلى وجود الذهن لأن ذلك، إنما يلزم إذا كان الاتصاف به في الذهن حقيقياً لا انتزاعياً، وكذا لا يرد أنه يلزم التسلسل في الوجودات الذهنية لأن الاتصاف به في الذهن يكون فرعاً لوجود الماهية في الذهن، وتنقل الكلام إلى الوجود الثاني والثالث والرابع وهكذا، لأن هذا التسلسل في الأمور الاعتبارية التي تنقطع باعتبار العقل فتدبر، فإنه دقيق قد أطال الفضلاء فيه الكلام، وما فازوا بالمرام وكذا لا يرد ما أورده بعض الفضلاء من أن في القول بامتيازهما في العقل اعترافاً بمذهب الشيخ، فكيف يكون جواباً لاستدلاله لأن مذهبه أنه ليس ما يصدق عليه الوجود أمراً وراء الحقيقة، فالوجود في الخارج والعقل نفس الحقيقة والتغاير بينهما باعتبار المفهوم، وهذا المجيب يقول: إن ما يصدق عليه الوجود أمر مغاير للماهية في الذهن وليس مغايراً لها في الخارج، نعم لو حمل مذهب الشيخ على أن مراده نفي الزيادة في الخارج كما يدل عليه أدلته على ما يحققه المصنف، كان في الجواب المذكور اعترافاً لمذهبه.

قوله: (بل الصواب أن يقال: إلخ) فإن قلت: على هذا بطل الفرق الذي ذكروه بين السالبة والموجبة بأن السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بخلاف الموجبة، للدلالة على أن المحمول في الموجبة إذا لم يكن موجوداً خارجياً لا يقتضي وجود الموضوع، قلت: المنفي هاهنا في المآل هو القيام الخارجي المقتضي لتقدم الوجود الخارجي والمدعى في الموجبة هو اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم مطلقاً فلا منافاة، قال بعض المحققين: الظاهر أن مراده أن الصواب في جواب دليل الشيخ أن يقال: كذا وليس بصحيح لأن هذا عين مذهب الشيخ وهو أن الوجود ليس زائداً في الخارج، بل في العقل إذ لو كان زائداً في الخارج لزم المحالات، وقد سلم هذا فكيف يكون جواباً عنه، وهذا يوافق ما في شرح حكمة العين من أن النزاع في زيادته بحسب الخارج لكن قال الشارح في حواشيه: الظاهر أن النزاع في كونه زائداً في نفس الأمر، وبحسب الذهن لا بحسب الخارج، وبهذا صرح أفضل المحققين في تجريده حيث قال: فزيادته في التصور.

صفة موجودة في الخارج **بل امتيازه** عن معروضه إنما هو في العقل وحده، نعم هو ثبوتي بمعنى أنه ليس السلب داخلاً في مفهومه **لا بمعنى أنه موجود في الخارج**، فلا يكون مندرجاً في ذلك الحكم الضروري، هذا **وقد اعترض بأن هذين الوجهين** إن صحا لزم منهما أن الوجود ليس زائداً على الماهية، لا أنه عينها لجواز أن يكون جزءاً منها، وإن لم يذهب إليه أحد. الوجه (**الثالث لو كان**) **الوجود** (زائداً) على الماهية أو جزءاً منها (لكان له وجود) آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه، وحينئذ ننقل الكلام إلى وجود الوجود (و تتسلسل) الوجودات إلى ما لا يتناهى (**والجواب المنع**)

قوله: (**واعترض إلخ**) والقول: بأن الجزئية منتف بالاتفاق، فلو لم يكن نفس الحقيقة كان زائداً عليها على ما في شرح المقاصد، يخرج الدليل عن كونه تحقيقياً، وأما ما قيل: إن اللازم من الدليل الثاني أن يكون وجود ما نفس الماهية لا كل وجود، فليس بشيء لأن مراد الشيخ بقوله: إن وجود كل شيء نفس حقيقته أن الوجود الذي هو مظهر الأحكام ومصدر الآثار نفس الحقيقة وقد ثبت ذلك.

قوله: (**لو كان الوجود إلخ**) تقريره أنه لو لم يكن الوجود نفس الماهية لكان زائداً عليها أو جزءاً منها، وكلما كان أحدهما كان له وجود آخر أي موجوداً بوجود مغاير لنفسه زائد عليه، أو جزء منه أما الصغرى فظاهر، وأما الكبرى فيتضمن حكمين أحدهما كونه موجوداً، وذلك لامتناع اتصافه بنقيضه وثانيهما كون وجوده مغاير لنفسه. أما زائداً عليه أو جزءاً منه، وذلك لأن المفروض أن الوجود زائد على الماهية أو جزء منها في الموجودات والوجود من جملتها، ولا يخفى أن هذا الدليل يدل على عدم كونه زائداً أو جزءاً في الكل فلا يثبت به المدعى، أعني العينية في الكل، وهذاالاعتراض غير الجواب الذي ياتي لأنه على تقدير تسليم تمامية الدليل، والجواب المذكور منع لكون الوجود موجوداً أو كون وجوده مغايراً له.

قوله: (**والجواب إلخ**) تقريره لا نسلم أنه لو كان الوجود زائداً أو جزءاً كان موجوداً، لجواز أن يكون زائداً ومعدوماً، وما توهم من أنه لا يمكن تجويز كونه معدوماً على تقدير الجزئية لأن عدم الجزء يستلزم عدم الكل، فيلزم أن لا تكون الماهية موجودة، فليس بشيء لأن المستدل ادعى لزوم كونه موجوداً على كل واحد من التقديرين أعني الزيادة والجزئية، كما عرفت فالمانع

قوله: (**لا بمعنى أنه موجود في الخارج**) فيه أن الوجود وإن لم يكن موجوداً في الخارج إلا أن له ثبوتاً للموجودات في نفس الأمر ولا شك أن ثبوت شيء لشيء في نفس الأمر، فرع ثبوت المثبت له فيها، فيلزم التسلسل في الثبوتات في نفس الأمر فتأمل.

قوله: (**وقد اعترض بأن هذين الوجهين إلخ**) وأيضاً لزم من الوجه الثاني أن يكون وجود واحد عين الماهية لا الكل، وقد يجاب عن الاعتراض بأن مقصود المعلل إبطال مذهب الخصم أعني مدعي الزيادة وقد حصل، وانت خبير بان سياق كلام المصنف هاهنا يدل على ان مقصوده إثبات العينية، وهو مدار الاعتراض.

أي لا نسلم الملازمة (إذ قد يكون) الوجود (من المعقولات الثانية) فلا يكون موجوداً بل معدوماً، **ولا استحالة** في اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقاً، إنما المستحيل اتصافه به مواطأة كما مر (**وإن سلم**) أن للوجود وجوداً على ذلك التقدير (**فقد يكون وجود الوجود نفسه**) لا زائداً عليه ولا جزءاً منه (وكذلك) نقول: (قدم القدم) نفسه (وحدوث الحدوث) نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج (و) كذلك (أمثاله) أي أمثال ما ذكر من وجوب الوجوب وإمكان الإمكان وغير ذلك من الأنواع المتكررة التي سيأتي ذكرها (**فإن كل** وصف يلحق الغير فهو زائد عليه) أي على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس أمراً زائداً) على نفسه فنقول: مثلاً كل مفهوم مغاير للقدم فإنه لا يكون قديماً إلاّ بانضمام أمر آخر إليه أعني مفهوم القدم، وأما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه، لا بأمر زائد عليه ينضم إليه، فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليه، **وأما الوجود فهو موجود بنفسه** لا بأمر

يكفيه أن يقول: لا نسلم أنه إذا كان أحدهما كان موجوداً لجواز أن يكون زائداً ومعدوماً، ولا يجب عليه أن يبين عدم اللزوم بكل واحد منهما.

قوله: (**ولا استحالة إلخ**) لمكان منع المقدمة المدللة غير متجه أشار إلى أن منعها راجع إلى منع دليلها.

قوله: (**وإن سلم إلخ**) أي لو سلم كونه موجوداً على تقدير الزيادة والجزئية فلا نسلم كونه موجوداً بوجود آخر، لأن ذلك الحكم إنما هو فيما سوى الوجود، وأما الوجود فيجوز أن يكون بنفسه، لا بمعنى اتحاد وجود الوجود بالوجود، فإن اتحاد الصفة بالموصوف بين البطلان، بل بمعنى أن الثمرة التي ترتبت على سائر الوجودات لقيام الوجود بها تترتب على نفس الوجود من غير قيام وجود آخر به، فإن الموجود عندنا ما يظهر منه الأحكام وتترتب عليه الآثار، لا ما يتصف بالوجود كما هو وضع اللغة، وإلا لكان النزاع في كونه نفس الماهية أو زائداً لغواً من الكلام.

قوله: (**فإن كل إلخ**) تعليل لقوله: فقد يكون وجود الوجود نفسه يعني هذا التجويز مبني على مقدمة كلية صادقة، قيل هذه الكلية تقتضي أن يكون السواد أسود بنفسه، مع أن البديهة تكذبه لأن السواد سواد لا أسود وليس بشيء لأنه إن أراد به أنه ليس متصفاً بالسواد، فمسلم لكن لا يضرنا وإن أراد به أنه لا يترتب عليه آثار السواد فممنوع.

قوله: (**فقد يكون وجود الوجود نفسه**) وأما ما يتوهم من أنه قد يكون وجود الوجود عدمياً فإن أفراد طبيعة واحدة لا يلزم كون كلها وجودية كما سيأتي، فلا يلزم التسلسل فلا وجه له هاهنا لأن الدليل المذكور على تقدير صحته يدل على وجود جميع أفراد الوجود كما لا يخفى.

قوله: (**وأما الوجود فهو موجود بنفسه**) فإن قيل: فيكون كل وجود واجباً إذ لا معنى له

زائد عليه ألا ترى أن كل ما يغاير الضوء، **إنما يكون مضيئاً** بواسطة قيام الضوء به، وأما الضوء **فهو مضيء بذاته** لا بقيام ضوء آخر به (**وثانيها مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب وإن زاد في الممكن**) أما زيادته على الماهية في الممكن فلما سيأتي في المذهب الثالث، وأما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله (**إذ لو قام وجوده بماهيته**)

قوله: (إنما يكون مضيئاً) أي مترتباً عليه آثار الضوء.

قوله: (فهو مضيء بذاته) أي يترتب على ذاته آثار الضوء.

قوله: (وإن زاد في الممكن) جملة حالياً بالواو في شرح التسهيل الشرطية تقع حالاً، نحو أفعل هذا إن جاء زيد، فقيل: يلزم الواو وقيل: لا يلزم وهو قول ابن جني، وفي شرح الكشاف أن كلمة أن هذه لا تكون لقصد التعليق، والاستقبال بل لثبوت الحكم البتة، ولذا قيل: إنه للتأكيد وإليه يشير كلام الشارح حيث جعل كلا الأمرين مدعى الحكماء، وليس هذا أن الوصلية المقصود منه استمرار الجزاء على تقدير الشرط وعدمه.

قوله: (وإلا لم تكن إلخ) أي أن لا يقوم الوجود بماهيته تعالى لم تكن ماهية الواجب موجودة أصلاً، لأنه حينئذ إما أن يقوم بغيره ولا شك أنه يمتنع اتصاف الشيء بصفة تقوم بغيره،

سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا: ممنوع فإن معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل للشيء إما من ذاته كما في الواجب، أو من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم بنفسه بخلاف الإنسان، فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلاً، قال الأستاذ المحقق: قولهم الوجود موجود بنفسه كما أن الضوء مضيء بنفسه، ليس بشيء إذ من البديهي أنه يمتنع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة، فإن الوجود في الخارج وجود فيه لا موجود فيه، والضوء ضوء في نفسه لا مضيء، وهذا كما أن السواد سواد في نفسه لا أسود، والحركة حركة في نفسها لا متحركة، ولم يصح أن يقول: كل شيء سوى السواد فهو أسود بالسواد والسواد أسود بنفسه، وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة والاتصاف لا يشتبه عليه امتناع اتصاف الشيء بنفس حقيقته.

قوله: (مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب) سيأتي أن نفس الماهية عندهم هو الوجود الخاص لا المطلق، فلا يلزم من كون المطلق عندهم معقولاً ثانياً، عدم الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً، قال: الأستاذ المحقق: يرد عليه أن مطلق الوجود بديهي التصور كما اعترفوا به، وزادوا لتوضيحه وجوهاً فلا يخفى مفهومه على عاقل، وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بداهة أنه لا يصدق على شيء قائم بنفسه بأن يحمل عليه مواطاة، إذ هو التحقق والكون، وهذا يقتضي البتة أن يكون قائماً بشيء، ولا يعقل قيامه بنفسه، فكيف يقال: إن ذات الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه، بل هو قيوم مقيم لغيره، وقد أشرت في المقصد الأول من هذا المرصد إلى أن قولهم بعينية الوجود كقولهم بعينية الصفات وأن مرادهم به ماذا فلا يرد ما ذكره الأستاذ إلا على ظاهر كلامه فليتذكر.

أي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائداً عليها إذ لا يجوز أن يكون جزءاً منها، وإذا كان زائداً عليها وجب أن يقوم بها، وإلا لم تكن موجودة أصلاً، ولو قام وجوده بماهيته (لكان وجوده) وصفاً (محتاجاً إليها) أي إلى ماهيته (وإنها غيره والمحتاج إلى الغير ممكن)، فيكون وجوده ممكناً (فله علة وهي) أي تلك العلة (ليست غير الماهية) الواجبية (وإلا لكان وجود الواجب معلولاً لغيره)، فلا يكون الواجب واجباً (فهي) أي تلك العلة (الماهية) الواجبية (والعلة متقدمة) تقدماً ذاتياً (على المعلول بالوجود فتتقدم الماهية) الواجبية (على الوجود) أي على وجودها (بالوجود وأنه محال لما مر من الوجوه) في الدليل الثاني للشيخ **وهي أنه يلزم** كون الشيء موجوداً، قبل وجوده وكونه موجوداً مرتين، وأنه يلزم إما تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل في الوجودات، ويلزم أيضاً ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لأن الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد أن تتقدمها بوجود لا يكون زائداً عليها، **وإلا لم يكن** ذلك الجميع جميعاً، بل يكون عينها وهو المطلوب، **فإن قلت**: كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكناً محتاجاً إلى علة مبني على أن وجوده موجود خارجي، وهو ممنوع قلت: **ليس المراد** أنه محتاج إلى علة توجده، بل المراد أنه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها **فاتصاف**

وإما أن يكون قائماً بنفسه ويكون لماهيته نسبة إليه على ما ذهب إليه الأوائل في موجودية الممكنات، فيكون هو الواجب دون ما فرضناه واجباً ومع ذلك يثبت المطلوب.

قوله: (وهي أنه يلزم إلخ) أي يلزم أن يكون الواجب موجوداً قبل أن يكون موجوداً وهذا المحال غير مذكور فيما سبق فبيان قوله لما مر بهذه الوجوه الأربعة على سبيل التغليب، وإنما لم يذكره فيما سبق تقليلاً للحذف في الكلام.

قوله: (فإن قلت إلخ) منشأ الاعتراض أنه فهم من قوله، فيكون وجوده ممكناً كونه ممكن الوجود في نفسه، لأنه الشائع المتبادر إلى الفهم، وحاصل الجواب أن المراد كونه ممكن الوجود لذاته تعالى بالنظر إلى الوجود وإن كان واجباً بالنظر إلى ذاته تعالى.

قوله: (فاتصاف الماهية إلخ) ليس المراد أن الاتصاف في كونه اتصافاً أو في وجوده في نفسه، أو في وجوده لغيره لا بد له من علة فإن جميع هذه الاحتمالات بينة البطلان كما لا يخفى، بل المراد أن الاتصاف باعتبار كونه رابطة بين الماهية والوجود يحتاج إلى علة لأنه عبارة

قوله: (ليس المراد أنه إلخ) فمعنى إمكانه هو إمكان ثبوته لموصوفه بمعنى أنه لا يكفي ذاته في ثبوته لموصوفه.

قوله: (فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة) قال الأستاذ المحقق اتصاف ماهيته تعالى بالوجود قديم، أي لا أول له، وسيجيء أن التأثير في القديم غير ممكن، وأن علة الاحتياج إلى

الماهية بها لا بد له من علة هي إما الماهية أو غيرها، (وأجيب عنه بأن العلة) **لا شك أنها** (متقدمة) **على المعلول** (وأما) **أن تقدمها عليه يجب أن يكون** (بالوجود فممنوع، **فإن التقدم الثابت للعلة بالقياس إلى المعلول** (قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية

عن حصول الوجود للماهية، فهو وجود رابطي للوجود وليس ذلك واجباً، ولا ممتنعاً بل ممكناً فيحتاج إلى علة هذا، ماقالوا في تنقيح هذا المقام وفيه بحث، لأنه إنما يتم إذا كان القائل بزيادته في الواجب قائلاً بزيادته في الخارج، وأن الاتصاف به حقيقي وأما إذا كان قائلاً بزيادته في الذهن بحسب نفس الأمر بمعنى أنه في حد ذاته بحيث إذا حصل في الذهن انتزع منه الوجود أمراً زائداً، على حقيقته فاللازم ليس إلا احتياجه إلى علة في هذا الانتزاع، ولا محذور في ذلك فإنه محتاج فيه إلى الذهن أيضاً، وليس هذا اعترافاً بعينية الوجود في الواجب لأن القائل بالعينية يقول: باتحاد الوجود والماهية في نفس الأمر وعدم تغايرهما بالحقيقة فتدبر فإنه دقيق.

قوله: (وأجيب عنه بأن إلخ) منع لقوله: والعلة إلخ أي كل علة متقدمة بالوجود أي لا نسلم كليتهما سواء أريد بالعلة العلة الفاعلية أو مطلق العلة مستنداً بالعلة القابلة وأجزاء الماهية.

المؤثر هي الحدوث، نعم ماهيته تعالى علة لوجوده بمعنى :كونها مستلزمة ومقتضية له، لكن مستلزم الشيء ومقتضيه لا يجب أن يكون مقدماً عليه بالوجود، وهذا كما يحكمون بوقوع أن تقتضي ماهية تعيناً، فتكون منحصرة في فرد ولا شك، أن تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود، بل بالذات فقط، وانت خبير بأن كون الحدوث علة الاحتياج إنما هو في غير الصفات كما صرح به في شرح المقاصد، كيف ولو لم تستند الصفات الزائدة إلى الذات لزم تعدد الواجب، نعم فيه شائبة التخصيص من الأحكام العقلية كما لا يخفى، وقد يقال: اتصاف الشيء بأمر إذا كان ممكناً لم يكن بد من علة تجعل ذلك الشيء متصفاً به، واتصاف ذات الواجب تعالى بالوجود واجب فلا احتياج إلى العلة التي شانها ترجيح أحد المتساويين على الآخر، نعم لو ثبت وجود وجوده الخاص لاحتاج إلى علة موجدة له، وقد لا نسلم ذلك لجواز كونه من المعقولات الثانية كما قيل: لا بد لنفيه من دليل ورد بأن هذا إنما يتم إذا كان الاتصاف واجباً بالنظر إلى نفسه، وليس كذلك إذ ليس الاتصاف مما يتصور أن يستغني عما عداه بالكلية حتى يكون واجباً بالنظر إلى نفسه ضرورة احتياجه إلى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو لا يكون إلا جائزاً حصوله، ولا حصوله فلا بد من ترجيح أحد جانبي حصوله، ولا حصوله من مرجح إما الذات أو غيره ويلزم أحد المحذورين.

قوله: (وأما أن تقدمها عليه يجب أن يكون بالوجود فممنوع) قيل عليه: إذا جوز أن تؤثر ماهيته تعالى قبل الوجود في وجود نفسها جاز أن تؤثر قبل وجودها في وجود العالم، وحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر، وأجيب بأن ضرورة العقل فارقة بينهما فإنا نعلم بالضرورة أن الشيء ما لم يوجد لا يكون سبباً لوجود غيره، بخلاف ما إذا كان سبباً لوجود نفسه.

الممكنة) على وجودها (**فإنها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم**) على مقبوله لأنه علة قابلية له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لما ذكرتم بعينه) من لزوم كون وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجوداً مرتين، ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل، **وإذا كان** تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز أن يكون تقدم الفاعل كذلك (وأيضاً فالأجزاء) **علل** (مقومة للماهية والمقوم) للشيء (متقدم) عليه (ضرورة) لكونه علة له (وليس ذلك) التقدم الثابت للأجزاء (بالوجود لأنا نجزم بذلك) التقدم للأجزاء (وإن قطعنا النظر عن الوجود) أي عن وجود الأجزاء والماهية، **فإنا إذا لاحظنا الماهية** من حيث هي بلا اعتبار وجود أو عدم معها، **جزمنا بتقدم أجزائها** عليها، **فلو كان تقدمها بحسب الوجود** لما أمكن ذلك الجزم أصلاً (لا يقال: هو) أي تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) أيضاً لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل (على تقدير) حصول (الوجود) لهما فإنا إذا قلنا: الواحد مقدم على الاثنين مثلاً لم نرد أنهما موجودان معاً وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد أنهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدماً على وجود الكل (لأن نقول **فهذه الحيثية**) أي كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقاً عليه (**هي التقدم**) الثابت للجزء بالقياس إلى الماهية (وأنها تلحقه) أي هذه الحيثية

قوله: (وإذا كان إلخ) تحرير لكون العلة القابلية سنداً للمنع وفيه إشارة إلى أن المراد بقوله: فله علة هي العلة الفاعلية لأنها التي يستدعيها الممكن لإمكانه.

قوله: (عال) زاده الشارح لأن التقريب لا يتم بدون اعتبار العلية إذ مقصود المانع أن العلة لا يجب تقدمه بالوجود، فلا بد من القول بكونها عللاً والمراد أن كونها عللاً مقومة مقرر بينهم متفق عليه.

قوله: (فإنا إذا لاحظنا الماهية) أي المركبة.

قوله: (جزمنا بتقدم أجزائها إلخ) أي بكونها محتاجة إلى الأجزاء في حصول ذاتها.

قوله: (فلو كان تقدمها بحسب الوجود) كما في العلة الفاعلية والقابلية والغائية، والشروط وارتفاع المانع، فإنا إذا لاحظنا الماهية من حيث هي لا نتصور شيئاً منها فضلاً عن الجزم بالتقدم.

قوله: (فهذه الحيثية هي التقدم) لأن مآل الحيثية كون الجزء سابقاً على الكل متى وجدا.

قوله: (قابلة للوجود عندكم) فيه بحث لأنه إن أريد أنها قابلة للوجود في العقل، فلا نسلم أنها ليست بمتقدمة بالوجود العقلي ضرورة أن الماهية تتحقق في العقل أولاً، ثم يعتبر الوجود الخارجي، لها وإن أريد أنها قابلة له في الخارج، فلا نسلم ذلك، وإنما تكون قابلة له فيه لو كان للماهية وجود آخر كذا في المحاكمات فتأمل.

تلحق المقوم (لا باعتبار الوجود) **لأنها ثابتة** للمقوم قبل أن يوجد **إلا** أنا لا نتعقله **إلا** باعتبار الوجود (وهو) أي هذا الذي ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول **حال عدمه** (**كاف**) لنا (**في**) سند (**المنع**) **إذ قد** ثبت حينئذ أن علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة، فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود، فجاز أن يكون الحال في العلة الموجدة كذلك، **وما يقال** من أنه أراد **أن هذه الحيثية ثابتة للجزء** حال عدمه فهي من عوارضه، **ومعلولة لماهيته** فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود، **وهذا القدر يكفينا** في المنع ليس بشيء لأن هذه الحيثية ليست موجودة في الخارج، حتى تحتاج **إلى علة خارجية وكلامنا فيها**

قوله: (لأنها ثابتة إلخ) فيه بحث لأنه إن أراد أنها ثابتة له قبل أن يوجد في الخارج وفي الذهن فباطل لأن المعدوم المطلق لا يثبت له شيء وإن أراد قبل أن يوجد في الخارج فمسلم، لأن التقديم صفة اعتبارية تتصف بها الأشياء في الذهن لكن لا يجدي فيما هو المطلوب أعني تقدمه لا بحسب الوجود، مطلقاً فالحق أن يقال بدله: وإن كانت ثابتة له في الوجود، وأن يفرق بين اللحوق باعتبار الوجود أي بشرطه، وبين اللحوق في الوجود بأن يكون الوجود ظرفاً له، فإن في الأول مدخلاً في الوجود دون الثاني ولك أن تقول: مراد الشارح بقوله: قبل أن يوجد قبل أن يعتبر معه الوجود، فيؤول إلى ما قلنا: إلا أن قوله حال عدمه آب عنه.

قوله: (لا نتعقله إلا باعتبار الوجود) لكونه عبارة عن سبقه الجزء متى وجدا، وهذا كالإمكان ثابت للماهية قبل الوجود وإن كان لا يعقل إلا بالقياس إلى الوجود.

قوله: (حال عدمه) قد عرفت ما فيه.

قوله: (كاف في المنع) أي لا حاجة لنا إلى إثبات عدم كونه متعقلاً بالقياس إلى الوجود.

قوله: (وما يقال) أي في توجيه الجواب.

قوله: (إن هذه الحيثية ثابتة إلخ) فمعنى قوله هي التقدم هي المتقدمة على وجود الجزء.

قوله: (ومعلولة لماهيته) لأن كل عارض محتاج إلى معروضه.

قوله: (وهذا القدر يكفينا إلخ) ولا يحتاج إلى إثبات تقدم الجزء من حيث هو على الماهية.

قوله: (إلى علة خارجية) اي موجودة في الخارج.

قوله: (وكلامنا فيها) أي في العلة الموجودة في الخارج، لأن المستدل قال كل ما هو علة لوجود الشيء في الخارج، يجب ان تكون متقدمة بالوجود والمعترض منع ان تكون متقدمة بالوجود.

قوله: (وكلامنا فيها) اي في العلة الخارجية لأن الوجود الخارجي، وإن لم يكن موجوداً خارجياً إلا ان اتصاف الماهية به في نفس الأمر وصيرورتها بذلك موجوداً في الخارج، يحتاج إلى

وأيضاً قوله: فهذه الحيثية هي التقدم **لا يناسب هذا التوجيه** كما لا يخفى (**أجاب الحكماء** بأن المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية (لا بد وأن يلاحظ العقل له وجوداً أولاً) حتى يمكنه أن يلاحظ له إفادة الوجود وذلك لأن مرتبة الإيجاد متأخرة عن

قوله: (لا يناسب هذا التوجيه) لأن إيراد ضمير الفصل وتعريف المسند يدل على أن مراده أن الحيثية المذكورة عين التقدم لا أنها متقدمة وما قيل: في بيانه أن الحيثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف، فهذه الحيثية هي التقدم كيف وكونها نفس التأخر أقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم، فليس بشيء إما أولاً: فلأن هذا الموجه لم يجعلها نفس التقدم، بل موصوفة به كما يدل عليه قوله ثابتة للجزء حال عدمه، فيؤول التقدم بالمتقدم وأما ثانياً: فلأنه لو تم لدل على عدم الصحة، وأما ثالثاً: فلأن كونه عين التقدم بالنسبة إلى وجود الجزء لا ينافي كون نفس التأخر بالنسبة إلى الجزء، وكذا ما قيل: لأن المقصود يتم بدون ذلك ألا ترى أن الحيثية المذكورة لو كانت غير التقدم يحصل ما هو المطلوب على التوجيه الثاني لأن مداره على أن الجزء علة لتلك الحيثية، تقدماً كانت أو غيره وإن كانت في نفس الأمر تقدماً فالتعرض لكونها تقدماً مستدرك ليس بشيء، أما أولاً: فلأنه جعل معنى قوله فهذه الحيثية هي التقدم أنها متقدمة على وجود الجزء وعارضة له حال العدم ولا شك في كونه موقوفاً عليه لكون ماهية الجزء متقدمة على الحيثية المذكورة، وأما ثانياً: فلأن الاستدراك لا يعبر عنه بعدم المناسبة.

قوله: (أجاب الحكماء إلخ) خلاصة الجواب أن المراد بقولنا: العلة مقدمة إلخ العلة الفاعلية، وتقدم العلة الفاعلية على معلولها بالوجود معلوم بالضرورة لا يقبل المنع لأن العقل يحكم بالبداهة أن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود، بل الحيوانات العجم تجزم بذلك، ولهذا إذا سمعت صوتاً تنفر منه بناء على أن وجوده يقتضي سبباً موجوداً فلعل ذلك يضرنا.

الجاعل الخارجي قطعاً بخلاف الاتصاف بالحيثية المذكورة، فظهر الفرق بينهما وإن اشترك كل منهما في أنه ليس موجوداً خارجياً، وإنما اقتصر الشارح في بيان انتفاء احتياج الحيثية إلى العلة الخارجية على نفي وجودها في الخارج مع أنها تحتاج إلى بيان أن الاتصاف بها أيضاً لا يحتاج إلى تلك العلة، لأن القائل جعل نفس الحيثية معلولة للجزء وهو اللازم لكونها من عوارض الجزء كما لا يخفى فتأمل.

قوله: (لا يناسب هذا التوجيه) لأن الحيثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف فهذه الحيثية هي التقدم كيف وكونها نفس التأخر أقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم كما لا يخفى.

قوله: (أجاب الحكماء إلخ) قد سبق الإشارة إلى ما قيل عليه من أنا لا نسلم أن المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود، فإنه لا معنى للإفادة ها هنا سوى أن تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود، ويمتنع تقدمها بالوجود عليه ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كما في القابل بعينه

مرتبة الوجود بالضرورة فإن ما لا يوجد في نفسه لم يتصور منه إيجاد قطعاً سواء كان إيجاد غيره أو **إيجاد نفسه**، وحينئذ لا يجوز أن تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائداً على ماهيته (والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لا بد وأن يلحظ) العقل (له الخلو عن الوجود) حتى يمكنه أن يلاحظ له استفادة الوجود، وذلك لأن استفادة الحاصل محال كتحصيله، فلا يجوز أن يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة، (والمقوم للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه) فإن تقويمه الماهية ودخوله في قوامها إنما هو بالنظر إلى ذاتها **بلا اعتبار وجود وعدم** وإلا امتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم، فيجب أن يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود (فالمنع) الذي أوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود (مندفع) لكونه مصادماً للضرورة، فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع) التي هي العلة الفاعلية (و) بين (ما جعلتموه مستنداً للمنع) وهو العلة القابلية والمقومة (بين) قد انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه جوازه) أي جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه أصلاً (وثالثها أنه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن) جميعاً (فهاهنا بحثان: الأول أنه زائد) على الماهية (في الممكن لوجوه) أربعة (الأول **أن الماهية**) الممكنة (**من حيث** هي هي تقبل العدم وإلا) أي

قوله: (أو إيجاد نفسه) هذه المقدمة ممنوعة عند المتكلمين لاجتماع جهة الفاعلية، والقابلية حينئذ فيجوز أن تكون متقدمة بذاتها لا بالوجود، ولا يلزم منه انسداد باب إثبات الصانع كما لا يخفى، والصواب عندي أنه لا إيجاد ها هنا بل هو اقتضاء الماهية للوجود والمقتضى، لا يلزم أن يكون موجداً ألا ترى أن الماهيات مقتضية للوازمها، وليست فاعلة لها بناء على ما تقرر من أن جعلها واحد كيف والإيجاد الخارجي لا بد له من موجد؟ وموجد في الخارج وليس ها هنا إلا الماهية المتصفة بالوجود، واعتبار التعدد فيها باعتبار أنها من حيث هي موجد ومن حيث الاتصاف بالوجود موجد إنما هو في الذهن.

قوله: (إن الماهية من حيث إلخ) قيل: هاتان المقدمتان أعني الماهية من حيث هي تقبل العدم والماهية المأخوذة مع الوجود لا تقبل العدم إذا انضمتا ينتج من الشكل الثاني أن الماهية

بخلاف المفيد لوجود غيره، لأن بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجوداً لم يكن مفيداً لوجود الغير، ومن هاهنا يستدل بالعالم على وجود الصانع تعالى.

قوله: (بلا اعتبار وجود وعدم) أي بلا اعتبار وجود بخصوصه وعدم بخصوصه فيصح قوله، وإلا لامتنع إلخ فإن قلت: يجوز أن يقومه باعتبار واحد من الأمرين الوجود والعدم فلا ينافي الجزم المذكور التردد في أحدهما قلت: ذكر العدم استطرادي لأن التقويم إنما يتوهم باعتبار الوجود لا غير وهو المقصود بالمنع.

وإن لم تقبل العدم (ارتفع) عنها (الإمكان) واتصفت بالوجوب الذاتي (و) لا شبهة في أن الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود **تأباه**) وإلا جاز أن تكون موجودة معدومة معاً (ولو كان) الوجود (نفس الماهية) الممكنة (أو جزءها **لم تكن كذلك بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي**) أيضاً أما على تقدير كون الوجود نفسها **فلأن الوجود يأبى** قبول نقيضه، وأما على تقدير كونه جزءاً لها فلأن الماهية حينئذ تكون من حيث هي هي **مأخوذة مع الوجود** فلا تقبل العدم **لما مر** (وأجيب) عن هذا الوجه (بأنك إن أردت بقبول العدم إنها) أي الماهية الممكنة (تثبت) في الخارج (خالية عن الوجود) متصفة بالعدم (فممنوع) لأن الماهية حال العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا بل

من حيث هي ليست ماهية موجودة وهو المطلوب، فلا حاجة إلى باقي المقدمات وليس بشيء، لأنه لا يلزم منه أن الماهية ليست نفس الوجود فإن كل شيء مغاير له إذا أخذ مع نفسه سواء أخذ قيداً له أو جزءاً منه ضرورة مغايرة المطلق للمقيد والجزء للكل.

قوله: (تأباه) أي الماهية من حيث هي مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود في القبول وعدمه.

قوله: (لم تكن كذلك) أي لم تكن الماهية من حيث هي مخالفة للمأخوذة مع الوجود بل كانت من حيث هي تأبى العدم أيضاً أي كما أن المأخوذة مع الوجود تأبى عنه، فصح الإضراب، وظهر معنى كلمة أيضاً بلا تكلف وليس قوله كذلك إشارة إلى قوله تقبل العدم حتى لا يصح الإضراب لأن معنى لم تقبل العدم ومعنى تأبى العدم واحد، ولا يصح قوله أيضاً لأن معناه حينئذ أنها لم تقبل العدم كما أنها لا تقبل شيئاً آخر، وحاصل الاستدلال قياس استثنائي صورته أنه لو كان الوجود نفس الماهية أو جزءها لم تكن الماهية من حيث هي هي مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود في قبول العدم، وعدم قبوله بل كانت متحدة معها في عدم القبول، والثاني باطل أما الملازمة فلما ذكره الشارح، وأما بطلان التالي فلما ذكره المصنف من أن الماهية من حيث هي تقبل العدم والماهية المأخوذة لا تقبله، فافهم فإنه قد زل فيه أقدام.

قوله: (فلأن الوجود يأبى إلخ) كيف لا والماهية المعروضة له لا تقبله فكيف يقبل نفسه.

قوله: (مأخوذ مع الوجود) من حيث إنه موجود.

قوله: (لما مر) من لزوم جواز كونها موجودة ومعدومة معاً.

قوله: (وأجيب إلخ) حاصله أنه إن أريد بالقبول معناه الحقيقي أعني الاتصاف الذي يقتضي مجامعة القابل والمقبول، فلا نسلم بطلان التالي بمنع أن الماهية من حيث هي تقبله، لأنه فرع القول بثبوت المعدوم ولا ثبوت له عندنا، وإن أريد به الطريان سواء اجتمع معه أو لا، فلا

قوله: (بل كانت تأبى العدم من حيث هي هي أيضاً) أي مثل الماهية الواجبية أو مثل المأخوذ مع الوجود.

هي نفي صرف (وإن أردت) بقبولها العدم (ارتفاعها) بالكلية، (**فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود**) أو كان الوجود جزءها (**لما قبلته**) أي لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك (لأن الوجود نفسه يرتفع) بالكلية (لأنه إذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها قطعاً) إذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة، وإذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقاً بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها. الوجه (الثاني أنا نعقل الماهية) الممكنة (كالمثلث) مثلاً (مع الشك في وجودها) فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها **لما سيصرح به** (لا يقال الشك: إنما يتصور في وجودها الخارجي دون) الوجود (الذهني فإنه) أي الوجود الذهني (**نفس التعقل**) **والتصور**، فإذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها الذهني؟ فاللازم مما ذكرتم أن الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءها (والكلام في الوجود المطلق) وأنه زائد على الماهية سواء كان وجوداً خارجياً أو ذهنياً فالدليل قاصر عن المدعى (لأنا نقول:) **على تقدير تسليم** الوجود الذهني لا قصور فيه إذ (تحقق الوجود الذهني) حال كون الماهية معقولة

نسلم الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان نفس الماهية أو جزءها كانت الماهية من حيث هي تأبى العدم كالموجودة لأن الوجود في نفسه لا يأبى طريان العدم، بأن يرتفع بالكلية فكيف تأبى عنه الماهية بواسطة اتحاد الوجود بها أو جزئيته لها؟ وإنما قلنا: إن الوجود يرتفع بالكلية لأن الماهية الممكنة الموجودة إذا ارتفعت بطريان العدم سواء ارتفع نفسها أو لا يرتفع الوجود بالكلية كما ذكره الشارح.

قوله: (لما سيصرح به) من امتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وثبوت جزئيته له بعد تعقله بالكنه.

قوله: (نفس التعقل والتصور) بمعنى حصول صورة الشيء لا بمعنى الصورة الحاصلة فإن التعقل حينئذ موجود لا وجود.

قوله: (على تقدير تسليم إلخ) أي لا نسلم أن للوجود فرداً سوى الوجود الخارجي، فالدليل غير قاصر ولو سلم ذلك فلا تصور أيضاً.

قوله: (فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود لما قبلته) خلاصة الجواب أن ليس المراد بالقبول ها هنا القبول الحقيقي الذي يقتضي اجتماع القابل مع المقبول بل المجازي.

قوله: (فإنه نفس التعقل والتصور) المراد بالتعقل والتصور ها هنا نفس حصول صورة الشيء في العقل ولو مسامحة، لما صرح المحققون بأنه الصورة الحاصلة، فلا يرد أن التصور والتعقل موجود ذهني لا وجود ذهني.

متصورة (لا يمنع الشك فيه) **لأن حصول الشيء في** الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له **فإن الشعور الشيء** غير الشعور بذلك الشعور، وغير مستلزم له **على وجه لا يشك** فيه (ولذلك اختلف فيه) أي **في الوجود الذهني** (ومن أثبته أثبته ببرهان) لا بكونه معلوماً بالضرورة، **ولو كان تحقق** الوجود الذهني مانعاً من الشك فيه، وموجباً للجزم به لما أنكره عاقل ولما احتيج إلى برهان (**وأيضاً فالماهية** الخارجية) أي المتحققة في الخارج **إذا لم تكن معقولة لأحد** (خالية عن الوجود

قوله: (الشك فيه) أي في الوجود الذهني أي في أنه وجود ذهني.

قوله: (لأن حصول الشيء إلخ) بمعنى أن عدم الشك في أن حصول الماهية في الذهن وجود ذهني لها، موقوف على تصور ذلك الحصول، وعلى الحكم بثبوت الحصول في الذهن، لذلك الحصول أي الحكم بأن ذلك الحصول حصول ذهني، وتحقق الحصول المذكور لا يستلزمها.

قوله: (فإن الشعور بالشيء) الذي هو عبارة عن الحصول في الذهن غير الشعور بذلك الشعور، وهو ظاهر وغير مستلزم له على وجه لا يشك في أنه شعور، لأنه ليس بين الثبوت لأفراده، وإنما قيد بذلك لأن الكلام فيه ولأن الشعور بالشيء يستلزم الشعور بعد الالتفات على ما قالوا من أن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات.

قوله: (في الوجود الذهني) اي في ان للأشياء وجوداً ذهنياً.

قوله: (ولو كان تحقق إلخ) أي تحقق ما هو وجود ذهني في نفس الأمر مانعاً من الشك في كونه وجوداً ذهنياً لما أنكره عاقل، ولما احتيج إلى البرهان عليه إذ لا شك في تعقل الأشياء وهو وجود ذهني فتدبر، فقد زل فيه أقدام بسبب إرجاع ضمير له في قوله بثبوته له إلى الشيء مع أنه في قول المصنف لا يمنع الشك فيه راجع إلى الوجود الذهني، وكذا في قول الشارح على وجه لا يشك فيه راجع إلى الشعور.

قوله: (إذا لم تكن معقولة لأحد) اي إذا فرض كونها غير معقولة لأحد وذلك ممكن إذ هو

قوله: (على وجه لا يشك فيه) المراد نفي الاستلزام مطلقاً، والتقييد بقوله: على وجه لا يشك فيه لاقتضاء سياق الكلام لا للإشارة إلى تحقق الاستلزام في الجملة.

قوله: (وأيضاً فالماهية إلخ) تغيير للدليل بعد التسليم.

قوله: (إذا لم تكن معقولة لأحد إلخ) قيل عليه: البرهان على الوجود الذهني دل على ثبوت وجود مغاير لوجودات عينية. وأما أنه في أنفسنا فلا لجواز أن يكون في المبادي العالية، ويكون التفات نفوسنا إليها هناك كافياً في الحكم عليها، وحينئذ يكون فرض عدم معقوليتها المستلزم لخلوها عن الوجود الذهني مجرد فرض المحال لكونها معقولة للمبادي العالية وموجودة ذهنية بذلك الاعتبار قطعاً، وأقول: يمكن أن يكون علم المبادي العالية بالأشياء علماً حضورياً وإليه

الذهني فيغايرها) فلا يكون نفسها ولا جزءها أيضاً، فبهذا يتم الجزء الآخر من المدعى **ولا يمكن أن يقال**: الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي، فيكون زائداً عليها أيضاً **إذ يتوجه عليه أنا لا نسلم حصول الماهية في الذهن** (وقد قال

وصف. عارض لها بالقياس إلى الغير، وليس لازماً لذاتها، فإذا فرض كذلك كانت خالية عن الوجود الذهني ولا حاجة إلى هذا القيد لأن المقصود أن الماهية المتحققة في الخارج من حيث إنها في الخارج خالية عن الوجود الذهني فلا يكون نفسها ولا جزءها، وإلا لما خلت عنه في الخارج مع أن هذا القيد مما يناقش فيه، بأنه خلاف الواقع لكونها معقولة للمبادي العالية، وتخصيص أحد بما سواها لا ينفع لأنه لا يثبت الخلو عن الوجود الذهني مطلقاً لكونه شاملاً لما في القوى العالية والقاصرة، ولو أريد فرض كونها غير معقولة لأحد يرد عليه: أنه فرض محال فيجوز أن يستلزم المحال.

قوله: (ولا يمكن أن يقال إلخ) دفع لما يتراءى من كفاية هذا الدليل في تغاير الوجودين.

قوله: (لا نسلم حصول الماهية) أي الماهية الموجودة في الذهن إنما الحاصل بعض وجوهها، وهو ليس من الموجودات الخارجية، فلا يرد أن ذلك الوجه ماهية وجوده في الذهن خالية عن الوجود الخارجي.

قوله: (حاصل الدليل إلخ) منشأ هذا الاعتراض توهم أن قوله أنا نعقل المثلث مع الشك

يميل كلام المصنف في آخر المقصد السادس من مقاصد العلم وإذا كان علمها بها علماً حضورياً لا تكون معلوماتها موجودات ذهنية لأن معنى العلم الحضوري أن يكون نفس المعلوم حاضراً عند العالم غير غائب عنه، ومعنى الوجود الذهني هو الارتسام الظلي ويؤيده أنهم جعلوا علم الله تعالى بجميع المفهومات موجودة أو معدومة، علماً حضورياً فلو استلزم الوجود الذهني للزم أن يكون جميع الأشياء ثابتاً في ذات الباري تعالى ثبوتاً ذهنياً، فيلزم الكثرة في ذاته تعالى وأكثر الفلاسفة لا يقولون به، وهو مقتضى أصولهم وإن قال به أبو علي في إشارته ولو سلم أن علمها حصولي البتة فتلك المبادي لا تعلم الجزئيات المتشكلة المحتاجة في الإدراك إلى الآلات الجسمانية كما هو مقتضى أصولهم، فإذا لم يتعقلها أيضاً خلا عن الوجود الذهني قطعاً، فإن قلت: هذا إنما يفيد زيادة الوجود الذهني في بعض الماهيات وهو الجزئيات المتشكلة مثلاً، والمدعى هو الزيادة في الكل قلت: هذا وارد في الخارجي أيضاً كما سيذكره الشارح فلا تفاوت بينهما والمقصود إثبات زيادة الوجود الذهني، على نحو زيادة الخارجي وإن ورد على دليل كل منهما أنه لا يثبت الإيجاب الكلي الذي هو المدعى، اللهم إلا أن يقال العقول العشرة وإن لم تكن مدركة للجزئيات المادية إلا أن النفس الكلي المتعقلة بالفلك التاسع مثلاً، يدرك جميع الكليات بانطباعها فيها ويدرك أيضاً جميع الجزئيات بانطباعها في آلاتها التي هي النفس المنطبعة في جرم الفلك التاسع، بقي هاهنا بحث آخر وهو أن من يقول: إن الوجود عين الماهية يقول: إن الوجود الخارجي عين الماهية الخارجية والوجودالذهني عين الماهية الذهنية فلا معنى لأن يقال في رده الماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني أو الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي، وجوابه يظهر من ملاحظة معنى العينية وأن الماهية الموجودة في الذهن نفس الماهية الخارجية فتأمل.

قوله: (إذ يتوجه عليه أنا لا نسلم إلخ) أي لا نسلم حصول نفس الماهية فيه بل الإدراك

بعض الفضلاء) يعني القاضي الأرموي (**حاصل الدليل**) الذي هو الوجه الثاني (أنا نعلمه) أي الممكن كالمثلث مثلاً (تصوراً) فإن هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة (ولا نعلمه) أي وجود الممكن (تصديقاً) لأن الشك في الوجود ينافي التصديق به لا تصوره، فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصوراً، ولا نعلم وجودها تصديقاً (فلا ينتج **إذ الوسط غير مكرر**، وليس له ورود إذ الاستدلال) ليس بما توهمه هذا الفاضل بل (بأنا نشك في ثبوته) أي ثبوت الوجود (للماهية) المعقولة (ولا شيء من الماهية وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية) لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه، وفي ثبوت ذاتي له فلا يكون الوجود نفسَ الماهية، ولا جزءَها لكن يرد على هذا أنه إنما لا يجوز الشك في الجزء إذا كانت الماهية معقولة بالكنه، ولا نسلم أن شيئاً من الماهيات معقول كذلك، وأيضاً **المثال الجزئي لا يصحح** قاعدة كلية، فيجوز أن يكون بعض ما لم نتعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم يشك في وجودها، فما ذكرتموه إنما يصح لإبطال قول من ادعى أن كل وجود نفس الماهية **لا لإثبات أن كل وجود زائد عليها**. الوجه (الثالث **لو كان الوجود** نفس الماهية **لما أفاد حمله عليها**) **فائدة معنوية** أصلا **بل كان** يعد هدراً (وكان قولنا :

في وجوده تمام الدليل كأنه قيل: المثلث معقول والوجود مشكوك فيه وحاصل الجواب: أنه صغرى الدليل والكبرى مطوية.

قوله: (**إذ الوسط غير مكرر**) حتى لو أبدل قوله مع الشك في وجوده بقولنا: مع الذهول عن وجوده تم الدليل واندفع المناقشة.

قوله: (**المثال الجزئي إلخ**) هذا إذا كان المقصود الإثبات وأما إذا كان التنبيه على تلك القاعدة البديهية فلا يرد.

قوله: (**لو كان الوجود إلخ**) لأنه حمل الشيء على نفسه وإن حمل اشتقاقاً لأنه حينئذ تكون الماهية موجودة بنفسها لا بقيام الوجود بها، فمعنى أنها موجودة أنها وجود.

قوله: (**فائدة معنوية**) وإن أفاد فائدة لفظية نحو قولنا: الليث أسد.

قوله: (**بل كان إلخ**) إن لم يعتبر اختلاف اللفظين.

بطريق التعلق إذ الحاصل صور الماهيات لا أنفسها وفيه تأمل، فإن الكلام على تقدير ثبوت الوجود الذهني، فحينئذ لا معنى لهذا المنع عند التحقيق فتدبر.

قوله: (**لا إثبات أن كل وجود زائد عليها**) والتمسك بعدم القائل بالفصل إنما يفيد إلزام الخصم لا اليقين مع أن المسألة من المطالب التي يطلب فيها اليقين.

قوله: (**لما أفاد حمله عليها**) فيه بحث لجواز أن تكون إفادته باعتبار أن معنى السواد

السواد موجود) مع كونه مفيداً فائدة معنوية معتداً بها (**كقولنا السواد سواد** والموجود موجود) **وهو مما لا يعتد به والأظهر أن يقال**: وكان قولنا السواد موجود **كقولنا السواد ذو سواد** والوجود ذو وجود قيل: ولو كان الوجود جزءاً لكان قولنا السواد موجوداً **كقولنا السواد لون أو ذو لون**، وليس فيه فائدة جديدة إذا كان السواد معقولاً بالكنه **بخلاف حمل الوجود عليه**. **الوجه** (**الرابع** أنه لو لم يكن) الوجود (زائداً) على الماهية

قوله: (**كقولنا السواد سواد**) بناء على أن معنى الموجود والوجود واحد والسواد عين الوجود فحمل الموجود حمل السواد هذا إن اعتبر الاتحاد في جانب المحمول، وإن اعتبر في جانب الموضوع كان كقولنا الموجود موجود.

قوله: (**وهو مما لا يعتد به**) إن اعتبر التغاير بين الموضوع والمحمول بالاعتبار كما في هذا زيد وإن لم يعتبر لا يصح الحمل.

قوله: (**والأظهر أن يقال: إلخ**) لا به حينئذ لا يحتاج إلى اعتبار اتحاد الوجود والموجود في المعنى مع أن حمل الشيء على نفسه غير مفيد اشتقاقاً، كما أنه غير مفيد مواطأة إن اعتبر التغاير وكلاهما غير صحيح إن لم يعتبر.

قوله: (**كقولنا السواد لون أو ذو لون**) التقديران باعتبار كونه جزءاً محمولاً أو غير محمول.

قوله: (**بخلاف حمل الوجود عليه**) فإنه مفيد وإن تصور السواد بالكنه، وفيه أنه إنما يتم إذا تصور السواد بالكنه وهو ممنوع، ومن هذا ظهر عدم تمام الاستدلال على تقدير كونه نفس الماهية أيضاً بأنه إنما يلزم عدم إفادة الحمل إذا تصور الماهية، والوجود بالكنه أما إذا تصور كلاهما أو أحدهما بالوجه العارض فلا، واختلاف العنوان له مدخل في الإفادة وعدمها، فإن قولنا: الإنسان حيوان مفيد إذا تصور الموضوع من حيث الضاحك غير مفيد إذا تصور من حيث أنه حيوان.

قوله: (**الوجه الرابع**) هذا الوجه يدل على زيادة الوجود المطلق بخلاف الوجوه السابقة فإنها دالة على زيادة المطلق والخاص.

موجود حينئذ أنه ليس بمرتفع على ما مر أن معنى عدم الماهية على تقدير عينية الوجود لها ارتفاعها بالكلية، وأما القول: بأن نسبة الشيء إلى نفسه بالاشتقاق مفيد، بل هو مبحث للعقلاء، فإن النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقاً معركة للآراء، فقد ذكرنا في مباحث شبه القادحين في البديهيات اندفاعه، وكيف لا والمغايرة الاعتبارية أن كفى في نسبة الشيء إلى نفسه بلفظ ذو وكان صحة الحمل مبنياً عليها كان إنكار عدم الإفادة مكابرة إذ لا فائدة في اعتبار المغايرة بين الشيء ونفسه،وحمله على نفسه بواسطة ذو وإن لم يكف كما هو الظاهر إذ التغاير الاعتباري لا يكفي في كل نسبة كما في كون شيء فوق شيء وأمثاله، والنسبة بين الشيء ونفسه بالصاحبية والاتصاف من هذا القبيل فهذا الحمل ليس بصحيح فضلاً عن الإفادة.

قوله: (**الرابع إلخ**) لو تم لدل على زيادة الوجود المطلق دون الخاص.

(لكان إما نفسها أو جزءها والأول باطل لأنه) أي الوجود (مشترك) لما مر (دونها) أي دون الماهية لأن حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة **وما يقال** من أن الكل ذات واحدة تتعدد بحسب الأوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل **يعدونه مكابرة** لا يلتفت إليها (**وكذا الثاني**) باطل (**إذ لو كان**) الوجود (جزءاً) للماهيات (**لكان أعم الذاتيات**) **المشتركة** بين الموجودات **إذ لا ذاتي لها أعم منه** (فكان جنساً لها) إن كان محمولاً عليها وإلا كان جزءاً مشتركاً مثل الجنس (وتتمايز **أنواعه**) المندرجة تحته (بفصول) أو بأجزاء مختصة مثل الفصول (هي أيضاً موجودة) لكونها مقومة وأجزاء للماهيات الموجودة (فيكون) الوجود (جنساً لها) أي لتلك الفصول أيضاً إذ الفرض أنه جنس للموجودات (**فلها**) أي فللفصول (**فصول**) **أخر** (كذلك) أي موجودة أيضاً (ويلزم التسلسل) وترتب أجزاء الماهية الواحدة إلى غير النهاية (وأنه محال إذ المركب **لا بد له من الانتهاء إلى البسيط**) **لأن البسيط** مبدأ المركب فلو انتفى انتفي

قوله: (**وما يقال إلخ**) قائله أهل المكاشفة من الصوفية والحكماء، وهو أن كل الموجودات ذات واحدة وهي الوجود البحت المتشخص بالإطلاق عما سواه، حتى عن الإطلاق أيضاً، ومقابله العدم الصرف لا تميز فيه ولا وصف له، فالتميز مختص بالوجود وهو متعدد بحسب تعدد الأوصاف الاعتبارية للنفس الأمرية الوجوبية والإمكانية، وله بكل اعتبار حكم عقلي وشرعي وحسي لا يمكن إجراؤه عليه باعتبار آخر، والذات البحت منزه عن كلها، والأحكام كما تختلف بالحقيقة تختلف بحسب اختلاف الاعتبار، إذا كان مطابقاً لنفس الأمر هذا هو الكلام المجمل وتفصيله يقتضي بسطاً لا يليق بهذا الموضع.

قوله: (**يعدونه مكابرة**) ويقولون: إن اختلاف الماهيات بالذات معلوم بالضرورة.

قوله: (**لكان أعم الذاتيات المشتركة**) أي ذاتياً فوق جميع الذاتيات المشتركة بين الحقائق الموجودة.

قوله: (**إذ لا ذاتي لها أعم منه**) لأن جميع الموجودات الممكنة منحصرة في المقولات العشر وذاتياتها أخص من الوجود فعلى تقدير جزئيته يكون فوق جميع الذاتيات فقوله: إذ لا ذاتي لها أعم منه كناية عن كون كل ذاتي لها أخص منه على ما هو المتبادر في العرف، ويجوز أن يكون بمعناه الحقيقي، وحينئذ يحتاج إلى ضم مقدمة معلومة في محله وهو لا ذاتيات للماهية في مرتبة واحدة.

قوله: (**أنواعه**) أو ما في حكم الأنواع.

قوله: (**وكذا الثاني إذ لو كان إلخ**) فإن قلت: هل يجوز الاستدلال على إبطاله بأن يقال أيضاً: الوجود معقول ثان وجزء الموجودات موجود البتة قلت: قيل لا لأن المقصود بالإبطال جزئية الوجود من الماهيات وللماهية الكلية اعتبارات ذهنية ينتزعها العقل من الأمور الموجودة أعني الأشخاص على ما هو التحقيق وفيه نظر.

قوله: (**فلها فصول آخر**) لم يقل: أو أجزاء مختصة اكتفاء بذكره سابقاً.

المركب قطعاً (والكثرة ولو) كانت (غير متناهية لا بد فيها من الواحد) لأنه مبدأ الكثرة فلو انتفي انتفت الكثرة أيضاً، فقد وجب أن يوجد في تلك الفصول المترتبة إلى ما لا نهاية له فصل هو بسيط وواحد فتنقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية (وأيضاً **فالموجودات إما جوهر** فلا يكون جزءاً للعرض، أو عرض **فلا يكون جزءاً للجوهر**) فقد بطل كونه جزءاً للموجودات بدليل ثان (والجواب) عن الوجه الرابع أن يختار كون الوجود جزءاً، ويجاب عن الدليل الأول **بأن يقال** يجوز أنه قد يكون جنساً للأنواع أي أنواع الموجودات (عرضاً عاماً للفصول كالجوهر) فإنه جنس للأنواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها **بل كل جنس** بالقياس إلى الفصل الذي يقسمه **عرض عام له، وإنما جاز ذلك** لأن المدعى هو أن كل وجود زائد ونقيضه سلب

قوله: (لأن البسيط إلخ) قال المحقق الدواني: لمانع أن يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقاً إلى أن يقوم عليه البرهان، فإن القدر الضروري هو أن المركب لا بد له من أجزاء يتقوم هو بها، وأما انتهاؤها إلى ما ليس بمركب فليس بيناً بنفسه، وكذا الكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على آحاد أخر، وهكذا مثلاً الكثرة من أفراد الإنسان لا بد فيها من الإنسان الواحد، ثم الإنسان الواحد مشتمل على آحاد أخر لا يكون إنساناً، ويجوز أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء أيضاً مشتملاً على آحاد لا يكون من نوع تلك الآحاد، وهكذا إلى غير النهاية انتهى، وفيه أن جميع تلك التركيبات ومراتب الكثرة، إذا أخذت بحيث لا يشذ منها واحد لا بد فيها من بسيط وواحد، ولا يكون ذلك البسيط والواحد حقيقياً، وإلا لم يكن ما فرضناه جميعاً، نعم يرد عليه أن الانتهاء إلى البسيط والواحد واجب فيما إذا كان تلك الأجزاء ما منه التركيب، أما إذا كانت انتزاعية فلا بل الواجب حينئذ وجود مبدأ الانتزاع.

قوله: (فالوجود إما جوهر إلخ) هذا في الأجزاء المحمولة مسلم لأنه يستلزم حمل الجوهر كالهيئة أو العرض على الجوهر مواطاة، وأما في غير المحمولة، فيجوز أن يكون العرض جزء الجوهر كالهيئة السريرية للسرير.

قوله: (بأن يقال: إلخ) أي يمنع قوله فلا يكون الوجود جنساً للفصول.

قوله: (بل كل جنس) أي في الماهيات الحقيقية.

قوله: (عرض عام له) كيلا يتكرر الذاتي في الماهيات الحقيقية.

قوله: (وإنما جاز ذلك) أي كونه عرضاً عاماً للفصول وحاصله أن منع كونه جنساً للفصول راجع إلى منع مقدمة دليله أعني قوله: إذ المفروض أنه جنس للموجودات، وذلك لأن مدعى من

قوله: (لا بد له من الانتهاء إلى البسيط) فإن قلت: كيف الانتهاء إليه والحال أن الفرض جنسية الوجود للموجودات؟ قلت: المراد أن هذا الفرض يستلزم عدمه وأنه أشد استحالة.

قوله: (فلا يكون جزءاً للجوهر) قد يمنع ذلك بتجويز كون الجوهر مركباً من جوهر وعرض كما في السرير، على أن اللازم هو الزيادة في البعض والمدعى أنه زائد في الكل.

جزئي، فجاز أن يكون الوجود داخلاً في بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن الدليل الثاني بأن يقال (قوله:) الموجود (إما جوهر أو عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فإنهما) أي الجوهر والعرض (من أقسام الموجود) والوجود **ليس من أقسام الموجود لاستحالة أن يكون الشيء مندرجاً تحت المتصف بذلك الشيء**. قال المصنف: **(والتحقيق**

قال بالزيادة موجبة كلية أي كل وجود مشتركاً كان أو خاصاً زائد على الماهية، إلا أن بعض أدلته يدل على تمام المدعى كالدليلين الأولين، وبعضها يدل على زيادة الوجود المشترك كالدليل الثالث والرابع، ونقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية، أي ليس كل وجود زائداً ففيما نحن فيه يكون المدعى زيادة الوجود المطلق في جميع الماهيات الممكنة، فجاز أن يكون صدق نقيضه أعني سلب زيادته في جميع الماهيات، بأن يكون داخلاً في البعض دون البعض، فلا نسلم أن المفروض أنه جنس للموجودات بل المفروض أنه جنس لبعض الماهيات لأنه اللازم من عدم زيادته في الجميع، فإن قيل: إذا كان المدعى زيادته في جميع الماهيات كان معنى قوله لو لم يكن زائداً في الجميع لكان نفسها أو جزءاً منها نفس بعضها أو جزء بعضها، فحينئذ يمكن منع الملازمة الأولى أعني لزوم اتحاد الماهيات لجواز أن يكون نفس ماهية واحدة، فلا يلزم اتحاد ماهيتين فضلاً عن اتحاد الماهيات، وكذا على تقدير الجزئية يمكن منع قوله لكان أعم الذاتيات، لجواز أن يكون ذاتياً مختصاً بماهية واحدة، فلم لم يمنع هاتين الملازمتين ومنع الملازمة الأخيرة أعني قوله، فكان جنساً للفصول قلت: لما كان القول بأن الوجود المشترك نفس بعض الماهيات أو ذاتي مختص ببعض الماهيات مكابرة أعرض عن منع تينك الملازمتين بخلاف الملازمة الثالثة، تأمل فإنه من المداحض التي زل فيها الأقدام.

قوله: (ليس من أقسام الموجود) بل هو معدوم ولايلزم من اعتبار المعروض في شيء اعتبار العارض، وإلا لامتنع التركيب مطلقاً لأن كل جزء من المركب متصف بنقيضه، فلا يلزم من جزئيته للجوهر، والعرض أن لا يكونا موجودين فلا يرد ما قيل: إنه إذا لم يكن من أقسام الموجود لم يكن جزءاً للجوهر والعرض لأن جزء الموجود موجود، فثبت المطلوب وهو عدم الجزئية، وكذا ما قيل: إذا لم يكن جوهراً ولاعرضاً لم يكن جزءاً منهما لأن جزء الجوهر جوهر وجزء العرض عرض.

قوله: (لاستحالة أن يكون الشيء إلخ) أي لاستحالة أن يكون الشيء مندرجاً تحت المتصف بذلك الشيء بعينه من غير اعتبار تغاير بينهما اتصافاً حقيقياً لأنه يستلزم اتصاف الشيء بنفسه وهو محال، لعدم التغاير بين الشيء، ونفسه فلا يرد أن العدم مندرج تحت

قوله: (والتحقيق أن هذه الوجوه إلخ) أماغير الوجه الأول فظاهر، وأما الوجه الأول فقيل: لأنه مثل أن يقال الأب ليس عين زيد لأن الأب يمتنع أن يكون لا أباً، وزيد قد يكون لا أباً، ولا يخفى أنه يفيد المغايرة بحسب المفهوم،والحق أن خلاصة الوجه الأول هو أن ذات الماهية تقبل العدم، فلو كان الوجود نفسها أو جزءها لما كان كذلك فيفيد التغاير بين الذاتين فتأمل.

أن هذه الوجوه) التي استدل بها على كون الوجود زائداً على ماهية الممكن **(إنما تفيد تغاير المفهومين)** أي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلاً (دون) تغاير (الذاتين) أي ذات الوجود وذات السواد مثلاً (والنزاع إنما وقع فيه) أي في تغايرالذاتين لا في تغاير المفهومين (**فإن عاقلاً لا يقول**: مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل) يقول العاقل إن (ما صدق عليه السواد) **من الأمور الخارجية** هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما) أي للوجود والسواد (**هويتان** متمايزتان) **في الخارج** (تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد) القائم (بالجسم) فإن للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج، وقد قامت

المعدوم، لأن اتصاف المعدوم بالعدم ليس حقيقياً ولا أن مفهوم العلم بعد تعلق العلم به، ومفهوم الكلي وأمثالهما مندرج تحت المعلوم والكلي، لأن ذلك بعد اعتبار التغاير بينهما، وفيما نحن فيه ليس كذلك لأن الوجود المطلق لو كان موجوداً لا يكون وصفه حصة من الوجود المطلق عارضة له بل الخصوصية إنما تحصل له بعد العروض.

قوله: (والتحقيق) أي بيان الحق من قولي الزيادة والعينية بعد الإحاطة بدلائل الطرفين والمقصود منه ترجيح مذهب العينية، وخلاصته أن التغاير من حيث المفهوم لا يقبل النزاع، فلا يمكن حمل الاختلاف عليه، فالاختلاف والنزاع إنما هو في التغاير من حيث الذات، والحق في ذلك مذهب الشيخ لدليل لاح له.

قوله: (إن هذه الوجوه إلخ) أي ما سوى الوجه الرابع بقرينة أنه يدل على زيادة الوجود المطلق والشيخ لا يقول به.

قوله: (إنما تفيد تغاير المفهومين) أما الأول فلأن مبناه على اختلاف الماهية الموجودة والماهية من حيث هي في قبول العدم وعدمه، وذلك إنما يدل على اختلاف الاعتبارين لا على اختلاف الذاتين ألا يرى أن الإنسان من حيث هو يقبل عدم الكتابة والمأخوذ مع الكتابة لا يقبله مع اتحادهما في الذات، وأما الثاني فلأنه يجوز الشك في ثبوت شيء لشيء إذا كانا متغايرين في المفهوم مع اتحادهما ذاتاً كما في هذا زيد أي مسمى بزيد، وأما الثالث فلأن إفادة الحمل إنما يستدعي تغاير الطرفين مفهوماً لا ذاتاً، بل يقتضي الاتحاد فيه بخلاف الوجه الرابع، فإنه يقتضي التغاير في الذات، فإن نفي النفسية والجزئية يستلزم التغاير في الذات فمن قال: دلالة الوجه الرابع على تغاير المفهوم ظاهرة فقد خفي عليه الظاهر.

قوله: (لا يقول إلخ) فإنه يحكم بان السواد موجود وليس بموجود وكلاهما ممتنعان عند الاتحاد في المفهوم.

قوله: (من الأمور الخارجية) قيد بذلك لأن ما صدق عليه السواد من الأمور الذهنية مغاير لما صدق عليه الوجود فإن الأول هوية خارجية والثاني أمر اعتباري.

قوله: (هويتان) أي ماهيتان شخصيتان.

قوله: (في الخارج) بل متمايزان في الذهن.

الأولى بالثانية (و) ما ذكره من أن ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر، وأنه ليس لهما هويتان متمايزتان (هو الحق) المطابق للواقع (وإلا لكان للماهية هوية) ممتازة في الخارج (مع قطع النظر عن الوجود) **وكان للوجود** أيضاً هوية أخرى **حتى يمكن قيامها** بهوية السواد في الخارج كما أن للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية أخرى، حتى أمكن قيام السواد بالجسم في الخارج (فكان لها) أي للماهية (قبل) انضمام (الوجود) إليها (وجود)، فيلزم ما مر **من المحذورات** (وهو معنى **كلام الشيخ**) أبي الحسن الأشعري (**وفحوى دليله**) لأنه يدل على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة **وفيه بحث** لأن ما ذكره يدل على أن الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج، كتمايز السواد والأسود إلا أن هذا لا يستلزم أن تكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود

قوله: (**وكان للوجود إلخ**) زاده على المتن لأنه اللازم من قوله وإلا أي أن لا يكون النفي المذكور أي ليس لهما هويتان متمايزتان، بل كان لهما هويتان متمايزتان في الخارج، لا لأن ترتب قوله: فكان لها إلخ، موقوف عليه فإنه لازم من مجرد أن يكون للماهية هوية ممتازة في الخارج.

قوله: (**من المحذورات**) أي المذكورة في الوجه الثاني للشيخ.

قوله: (**كلام الشيخ**) أي قوله أنه نفس الماهية.

قوله: (**وفحوى دليله**) الأول والثاني كما لا يخفى على الفطن.

قوله: (**وفيه بحث**) أي في قوله وهو الحق بحث لأن ما ذكره من قوله، وإلا لكان إلخ يدل على انتفاء التمايز الخارجي بينهما، ولا يدل على اتحادهما في الصدق الذي هو المدعى، ومحمل كلام الشيخ إلا بأن يستلزم عدم التمايز الخارجي الاتحاد في الهوية، وليس كذلك لأنه يجوز أن يكون عدم التمايز بأن لا يكون للوجود هوية خارجية بأن يكون أمراً اعتبارياً عارضاً له في الذهن، وحينئذ لا يتحدان فيما صدقا عليه الماهية أمر خارجي وما صدق عليه الوجود أمر ذهني، وبهذا اندفع ما يتوهم من ظاهر تفريع قوله: حتى يكون ما صدق عليه أحدهما إلخ. أن الاتحاد في الصدق مبني على الاتحاد في الهوية، وليس كذلك لأنه سيبين في بحث الماهية أن تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية الخارجية، إنما يصح في الذاتيات دون العدميات نحو زيد أعمى إذ لا هوية خارجية للعمى، وإلا لكان موجوداً خارجياً والتفسير الشامل لهما الاتحاد في الصدق إذ لا استحالة في صدق العدميات على الموجودات الخارجية، وذلك لأن مقصوده هاهنا أن عدم التمايز لا يستلزم الاتحاد في الصدق أن لا يستلزم الاتحاد في الهوية، وليس فليس لا أن

قوله: (**حتى يمكن قيامها إلخ**) أي كقيام العرض بمحله وإلا فمطلق القيام الخارجي لا يقتضي تحقق هوية القائم بل يقتضي هوية المقوم به.

كالسواد مثلاً، **حتى يكون ما صدق عليه أحدهما** هو عين ما صدق عليه الآخر، لجواز أن يكون صدق عدم الامتياز، بأن لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية، كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتاً في الخارج، **لكان محمولاً على تلك الذات مواطأة كالسواد وأيضاً لم يكن لأحد شك** في أن الوجود موجود كما لا شك في أن السواد موجود، **وبالجملة فالهوية** الثابتة في الأعيان هوية السواد والوجود **عارض لها**

الاتحاد في الصدق لا يتحقق بدون الاتحاد في الهوية، واندفع أيضاً ما توهم من أن المصنف لم يدع استلزام عدم التمايز للاتحاد في الهوية بل للاتحاد في الصدق وهو قد يتحقق بدونه كما في نحو زيد أعمى فقوله: إلا أن هذا لا يستلزم إلخ لا وجه له.

قوله: (كالسواد) يعني كما أن السواد محمول على تلك الذات يكون الوجود أيضاً محمولاً عليه لاتحاد كل منهما مع الذات في الخارج ومغايرتهما إياه في المفهوم وهو معنى الحمل على ما قالوا: إنه اتحاد المتغايرين ذهناً في الخارج، وما قيل: إنه يستلزم جواز حمل الجزئي الحقيقي ففيه أولاً أن عدم الجواز ممنوع ولو سلم فوجود مفهوم الحمل لا يقتضي جوازه لجواز أن يكون عدمه لانتفاء شرط أوتحقق مانع عنه على ما قيل أن المعتبر في جانب الموضوع الذات وفي جانب المحمول الوصف.

قوله: (وأيضاً لم يكن إلخ) وذلك لأن عدم التمايز في الخارج معلوم لكل أحد لأنه يعلم أن الاتصاف بالوجود ليس كالاتصاف بالبياض، فلو استلزم ذلك للاتحاد في الهوية كان الاتحاد في الهوية أيضاً معلوماً بعد الالتفات إليهما، فلا يبقى الشك بعد ذلك في وجود الوجود في الخارج مع أن ذلك بعد العلم بوجود السواد من أعرف النظريات فلا يرد أنه يجوز أن يكون الشك لعدم العلم بالاتحاد.

قوله: (وبالجملة فالهوية إلخ) الفاء جزائية أي إذا علمت التفصيل المذكور فالهوية إلخ أو زائدة لمجرد تحسين اللفظ.

قوله: (حتى يكون ما صدق عليه أحدهما إلخ) قيل: في تفريع هذا على اتحاد الهويتين بحث إذ قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما في حال العدميات مثل زيد أعمى، وصريح كلام المصنف يدل على اتحاد الماصدقات لا الهويات إذ لم يصرح باتحاد الهويتين بل بنفي تمايز الهويتين وانتفاؤه قد يكون بانعدام هوية أحدهما، وجوابه أن سياق كلام المصنف يدل على أنه استدل على اتحاد الماصدق بانتفاء تمايز الهويتين بناء على استلزامه المحذورات، أو أنه أراد باتحاد الماصدق اتحاد الهوية، وإلا كان دعوى اتحاد الماصدق خالياً عن الدليل مع أن مقصوده إثبات هذا الاتحاد، فخلاصة البحث ووروده على الثاني ظاهر وعلى الأول أن انتفاء تمايز الهويتين لا يستلزم اتحادهما حتى يلزم اتحاد الماصدق، نعم قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما عرفت لكن الكلام ها هنا في لزوم ذلك الاتحاد والقطع به فليتأمل.

قوله: (لكان محمولاً على تلك الذات مواطأة) فيه بحث لأن الاتحاد في الوجود ليس

ويمتاز عنها في العقل فقط، فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة، فهذا القدر مسلم، **وأما أن تكون تلك الهوية** ذات الوجود وماهيته المتعينة كما هي ذات السواد وماهيته المتعينة فممنوع (**نعم لما أثبت** الحكماء الوجود الذهني فإنهم وإن وافقوه في ذلك) أي وافقوا الشيخ في أن الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج ، بل هما متحدان هوية (قالوا: بأنه) أي الوجود (يغاير الحقيقة) الخارجية (ذهناً) فإنه إذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل إلى أمرين: ماهية، ووجود خارجي، فيحصل هناك صورتان **مطابقتان** للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس، والفصل، ثم استشهد على أنهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج، وإن خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله (فصرح ابن سينا في الشفاء أنه من المعقولات الثانية، فليس في الأعيان عين هو وجود أو شيء إنما الموجود) أو الشيء في الخارج (جواد أو إنسان) أو غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة في الوجود، وأما الوجود والشيئية فلا تأصل لهما في الأعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولى من حيث إنها في الذهن ولا يحاذى بها أمر في الخارج (وذلك) أي الوجود

قوله: (عارض لها) أي خارج عن تلك الهوية.

قوله: (وأما أن تكون تلك الهوية إلخ) حتى يكون ما صدق عليه السواد عين ما صدق عليه الوجود كما يدعيه المصنف.

قوله: (نعم لما أثبت إلخ) تقرير لما سبق من الاتحاد في الهوية والجملة الشرطية مستأنفه كأنه قيل: فهل للقول بمغايرة الوجود معنى، وقوله فإنهم قالوا: جواب لما هو مع الفاء ضعيف، وقوله وإن وافقوه في ذلك حال من ضمير قالوا أي: قالوا حال كونهم موافقين له في العينية في الهوية.

قوله: (مطابقتان إلخ) على معنى أنهما منتزعتان منها بحسب تنبيه المشاركات والمباينات أو على معنى أنهما لو وجدتا في الخارج كانتا عين الهوية وعلى التقديرين يكون ما صدق عليه الماهية مغايراً لما صدق عليه الوجود في الذهن، فيصح القول بمغايرة الوجود للماهية بحسب الذات في الذهن بخلاف ما إذا لم يثبت الوجود الذهني فإنه لا تغاير بينهما إلا بحسب

حقيقة الحمل ولا يكفي فيه ذلك وإلا جاز حمل الجزئي الحقيقي على الكلي كما جاز العكس إذ الاتحاد من الطرفين مع أنه لا يقول به أحد **فالشرطية ممنوعة، اللهم أن يحصر** موانع الحمل ويبين انتفاؤها هاهنا.

قوله: (وأيضاً لم يكن لأحد شك إلخ) قيل: لم لا يجوز أن يكون الشك لخفاء في اتحاد الذاتين.

في كونه من المعقولات الثانية (كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي) فإن مفهومات هذه الألفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج، فليس في الأعيان شيء **هو حقيقة مطلقة**، أو تشخص مطلق أو ذاتي أو عرضي كذلك، بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الأولى، **ولا يذهب عليك** أن هذا الكلام من ابن سينا تصريح بأن ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات، وإلا لكان متأصلاً في الوجود لا معقولاً ثانياً قال المصنف: (فإذن النزاع) في أن الوجود زائد أو ليس بزائد **(راجع إلى النزاع في الوجود الذهني)** فمن لم يثبته كالشيخ قال: إن الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً ومن أثبته قال: الوجود الخارجي **زائد على الماهية في الذهن** فمن ادعى من المتأخرين في أن الوجود زائد مع أنه نافٍ للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه.

المفهوم، وقد علمت أنه لا نزاع فيه فاندفع ما قيل أن الشيخ قائل بالتغاير بين الذاتيات المتحدة في الهوية، وتحليلها إليها ومن البين أن ذلك التغاير ليس إلا باعتبار التعقل فالقول: بالتغاير لا يختص بالقول بالوجود الذهني.

قوله: (هو حقيقة مطلقة إلخ) ليس المراد منه أنه حقيقة مع وصف الاطلاق فإن المعقولات الأولى أيضاً كذلك إذ ليس في الأعيان شيء هو إنسان مطلق، المراد أنه هو مفهوم الحقيقة، والتشخص بل في الأعيان شيء هو معروض مفهوم الحقيقة بمعنى أنه ينتزع عنه العقل بعد حصوله فيه، فلا يرد ما قيل أن ذات الواجب نفس الوجود والحقيقة، والتشخص عندهم ففي الأعيان شيء هو حقيقة ووجود وتشخص.

قوله: (ولا يذهب إلخ) يريد أن ما أورده المصنف شاهداً للاتحاد في الهوية شاهد على عدمه.

قوله: (ولا يذهب عليك إلخ) اعتراض على المصنف بأن ما ذكره الشيخ ينافي ما ادعاه فكيف أورده تقوية لكلامه.

قوله: (راجع إلى النزاع في الوجود الذهني) قيل: فيه نظر لأنه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات، مغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم، وأما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضاء الثبوت في الجملة، فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور، بأن يكون المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر غاية الأمر أن لا يقولوا: بأن الوجود زائد في العقل، بل يقولوا زائد عقلاً وفي التعقل، ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على أن الوجود زائد على الماهية ذهاباً إلى المعنى الأول.

قوله: (زائد على الماهية في الواجب) قيل: لو كان للواجب تعالى ماهية ووجود لكان مبدأ الكل اثنين وكل اثنين يحتاج إلى واحد هو مبدأ الاثنين والمحتاج إلى المبدأ لا يكون مبدأ

(البحث الثاني) أن الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوه. الأول لو لم يكن) وجود الواجب (مقارناً لماهيته) **بل كان** وجوداً مجرداً قائماً بذاته هو عين ماهية الواجب (**فتجرده**) **عن الماهية وقيامه بذاته** (**إما لذاته فيكون كل وجود مجرداً**) لأن مقتضى ذات الشيء لا يختلف، ولا يتخلف عنه (فيكون وجود الممكن) أيضاً (**مجرداً**) **عن الماهية** (وقد أبطلناه) في البحث الأول (**وإما لغيره** فيكون تجرد واجب الوجود لعلة **منفصلة** فلا يكون) الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد (واجباً) لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته إلى غيره سواء كان ذلك الغير وجودياً **أو عدمياً** (هذا خلف) الوجه (الثاني أن الواجب **مبدأ الممكنات**) كلها (فلو كان هو الوجود المجرد) القائم بذاته (فالمبدأ) للممكنات (أما الوجود) وحده (أو) هو (مع قيد التجرد والأول **يقتضي أن يكون** كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شيء)

قوله: (**بل كان إلخ**) إضراب على نفي المقارنة بالعينية لأن الدليل المذكور لا يدل على نفي الجزئية كما لا يخفى، فهذا الدليل، وكذا الآتي على نفي العينية في الواجب، وأما نفي الجزئية فأمر مسلم ثابت عند الفريقين بدليل لزوم التركيب في الواجب.

قوله: (**إما لذاته**) أي ذاته كاف في اقتضاء التجرد.

قوله: (**فيكون كل وجود مجرداً**) لاشتراكها في حقيقة الوجود.

قوله: (**وأما لغيره**) أي يكون للغير مدخل فيه.

قوله: (**منفصلة**) بناء على أن كل ما هو متصل به محتاج إلى قيامه الذي هو التجرد فلا يكون علة له.

قوله: (**وقيامه بذاته إلخ**) عطف تفسيري وفيه إشارة إلى دفع ما قيل أن التجرد أمر عدمي لأنه عبارة عن عدم العروض، فالاحتياج فيه إلى الغير لا ينافي الوجوب ووجه الدفع أنه في الحقيقة عبارة عن القيام بالذات، فيلزم احتياج الواجب في القيام بالذات وتحصيل الذات إلى الغير.

قوله: (**مبدأ الممكنات كلها**) أي فاعل لها كما سيجيء واعتبار عموم الممكنات لترويج الدليل، ولكونه بياناً للواقع وإلا فأصل الدليل يكفيه كونه مبدأ الممكن كما لا يخفى.

للكل، فإن قلت: الماهية موصوفة بالوجود فهي لتقدمها متعينة للمبدئية، قلت: الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا تكون موجودة فإذا يكون مبدأ الموجودات غير موجود وهو محال، ويمكن أن يقال: تقدم الماهيتين على الوجود بحسب الذات لا يقدح في كونها مبدأ للممكنات على أن الزيادة بحسب التعقل كما حققه الشارح في حواشي التجريد، فليس في الخارج إلا شيء واحد هو مبدأ للممكنات فتأمل.

قوله: (**مجرداً عن الماهية**) أي عن مقارنة الماهية والعروض لها.

قوله: (**أو عدمياً**) إشارة إلى دفع ما يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة.

من الأشياء الموجودة (مبدأ لكل شيء) منها (حتى لنفسه وعلله) لأن الوجودات متساوية متماثلة الماهية، (وبطلانه أظهر من أن يخفى والثاني يقتضي أن يكون التجرد **وهو عدم** العروض جزءاً من مبدأ الوجود) **أي فاعله** (وأنه محال)بديهة ومؤد إلى انسداد **باب إثبات الصانع لأنه لما جاز** أن يكون المركب من العدم موجداً مع كونه معدوماً، جاز أن يكون العدم الصرف موجداً أيضاً (لا يقال: **لم لا يجوز أن يكون** التجرد؟ الذي هو عدمي (شرطاً لتأثيره) لا جزءاً من المؤثر، فلا يلزم ذلك المحال (لأنا نقول: فإن كل وجود مبدأ) لما الواجب مبدأ له (إلا أنه تخلف عنه الأثر لفقد شرطه) وفي بعض النسخ لفقد شرط **أي شرط يمكن اجتماعه معاً**، لمساواته وجود

قوله: (يقتضي أن يكون إلخ) أي جواز أن يكون كل وجود فاعلاً لما الواجب فاعل له، فيجوز أن يكون كل شيء علة لنفسه، ولعلله وهو محال، فلا يرد أن مجرد وجود الفاعل لا يكفي في وجود المعلول لجواز توقفه على ارتفاع مانع كخصوصية الوجود الإمكاني، وأما القول بجواز توقفه على شرط كخصوصية الوجود الواجبي فمدفوع، بأنا ننقل الكلام إلى تلك الخصوصية، بأنه مقتضى الوجود وحده، فيكون كل وجود كذلك أو من غيره فيلزم إمكان الواجب.

قوله: (وهو عدم) لأنه عبارة عن عدم العروض وفيه ما مر من أنه عبارة عن القيام بالذات.

قوله: (أي فاعله) فسر بذلك لأنه المحال بداهة لأن معطي الوجود لا بد أن يكون موجوداً وأما وجود المبدأ بمعنى العلة التامة فغير لازم.

قوله: (إثبات الصانع) لم يقل ويلزم انسداد باب إثبات الصانع لأن هذا المعدوم مستلزم للواجب لكونه جزءاً منه، وفي اختيار لفظ الصانع إشارة إلى ما عليه المليون من أن علة الاحتياج هو الحدوث.

قوله: (لأنه لما جاز إلخ) يعني أن هذا المركب مع اشتماله على أمور ثلاثة متنافية للإيجاد أعني التركيب فإن المركب لا يجوز كونه مبدأ للممكنات كلها، والتركيب من العدم الذي هو فرضي محض ممتنع في نفس الأمر، وكون المركب إذا جاز كونه موجداً، جاز أن يكون العدم الصرف أيضاً موجداً لأن المانع فيه واحد وهو كونه معدوماً.

قوله: (أي شرط يمكن اجتماعه) تفسير على كلا النسختين وفي هذا التفسير إشارة إلى دفع ما يرد من أن التجرد الذي هو شرط ممتنع الاجتماع بما سوى الوجود الواجبي فلا يلزم المحال المذكور.

قوله: (لم لا يجوز أن يكون إلخ) منع للحصر بين الشقين المذكورين واختيار للشق الثالث الذي لا يلزمه شيء من المحالين المذكورين.

قوله: (أي شرط يمكن اجتماعه إلخ) هذا تفسير للشرط المذكور على النسختين، وفيه دفع لما يقال: يجوز أن يكون الشرط ممتنعاً اجتماعه مع الوجود في الممكن، فإن قلت: لا

الواجب الذي جامعه الشرط (ويعود المحال) وهو جواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلله (وقد أجاب عنهما) أي عن هذين الوجهين (بعض الفضلاء **بأن النزاع**) في أن وجود الواجب عين ماهيته أم لا (**ليس في الوجود المشترك**) بين الموجودات إذ لا يقول عاقل: بأن الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى، **وإلا لكان** حقيقته أموراً متعددة مقارنة للممكنات (بل في وجوده الخاص) المخالف في الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشارك لها في مطلق مفهوم الوجود (فإن ما صدق عليه أنه وجود) **أي ما يحمل عليه** الوجود مواطأة (ليس في الواجب أمراً زائداً) بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته (وهو المجرد) المقتضي بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته (و) هو (المبدأ) للممكنات، ولا يلزم من ذلك أن يكون سائر الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأ إنما يلزم هذا إذا كان وجوده مساوياً في تمام الماهية لوجودات الممكنات، **واشتراك** الوجود بينها، وإن كان بالتواطؤ لا يستلزم تماثلها **لجواز** أن يكن أمراً عارضاً لها خارجاً عن ماهيتها، وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معاً **لكنه زاد في التوضيح** فقال: (**وأما حصته**) أي حصة الواجب

قوله: (وإلا لكان إلخ) وأما الصوفية الوجودية فلا يقولون: باشتراك الوجود، وأما بعد القول بالاشتراك فالقول بكونه نفس حقيقته بين البطلان.

قوله: (أي ما يحمل إلخ) فسر بذلك لدفع توهم أن يراد صدق الوجود عليه اشتقاقاً.

قوله: (واشتراك إلخ) لا يخفى أن الجواب تام بدون هذه المقدمة ذكر لدفع توهم أن الاشتراك يقتضي التساوي، وقوله: بهذا القدر يتم الجواب يقتضي أن يكون له دخل في الجواب.

قوله: (لجواز إلخ) المناسب لكونه أمراً عارضاً لأنه جزم فيما تقدم بالمخالفة بين وجود الواجب. وسائر الوجودات إلا أنه قدس سره لماحمل الجواب المذكور على منع التساوي كما سيجيء أورد الجواز.

قوله: (لكنه زاد في التوضيح) حيث يتبين به منشأ غلط المستدل، حيث لم يفرق بين الحصة والفرد.

نسلم الإمكان لجواز أن يكون تشخصات الوجودات الممكنة مانعة، قلت المراد: هو الإمكان بالنظر إلى ذاته وماهيته.

قوله: (بأن النزاع ليس في الوجود المشترك) فإن قلت: إذا كان الوجود المطلق زائداً قائماً بذاته تعالى كان ممكناً محتاجاً إلى علة، فيلزم المحذور اللازم على تقدير زيادة الوجود الخاص، قلت: لا محذور لأن ذاته تعالى عندهم وجود خاص يقتضي بنفسه اتصافه بعارضه الذي هو الوجود المطلق، فيلزم حينئذ تقدم ذاته بالوجود الذي هو نفسه على اتصافه بالوجود الذي هو عارضه، فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا وجوده بوجودين.

(**من مفهوم الكون في الأعيان فزائدة**) على ماهيته (وهذا) الجواب (**لا يشفي عليلاً**، فإنه اعتراف بأن حصة الكون في الأعيان (عارضة لماهيته تعالى كما أنها عارضة لماهية الممكنات) وإلى هذا المعنى أشار الإمام الرازي في المباحث المشرقية، حيث قال: **فإن قيل** الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب، فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مقارناً لماهيته، وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه (**فلا فرق**) إذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائداً عارضاً للماهية (إلا أن يثبت أن للممكنات أمراً ثالثاً وراء الماهية، وحصة الكون) في الأعيان (**هو**) أي ذلك الأمر الثالث (**ما صدق عليه أنه وجود و) يثبت أيضاً** (أنه) أي ذلك الثالث (**معروض للحصة**) من الكون في الأعيان (**عارض للماهية**) الممكنة، فيظهر الفرق حينئذ بأن في الممكن ثلاثة أمور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية، وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد، وفي

قوله: (**وأما حصته**) الحصة عبارة عن المفهوم الكلي باعتبار خصوصية ما فهي فرد اعتباري بخلاف الفرد فإن الخصوصية فيه بالذات.

قوله: (**لا يشفي عليلاً**) لأنه حصل به قدح في دليل المستدل لكن لا يضره لما فيه من تسليم مدعاه ولذا قال: لا يشفي ولم يقل لا ينفع.

قوله: (**فإن قيل إلخ**) هذا شق ثان للترديد المذكور فيه بكلمة أو فالصواب إيراد الواو بدل الفاء وقوله فيكون قد جعل جواب الشرط.

قوله: (**فلا فرق إلخ**) وأما الفرق بأن الحصة في الواجب عارض للماهية عروض الكلي للجزئي وفي الممكن عروض الصفة للموصوف فمبني على كون ماهيته فرداً للوجود وهو لم يثبت.

قوله: (**هو ما صدق عليه أنه وجود**) يعني يكون فرداً للوجود.

قوله: (**ويثبت أيضاً إلخ**) هذا الثبوت لكون ذلك الفرق صحيحاً، وإلا فاصل الفرق حاصل بثبوت الأمر الثالث.

قوله: (**معروض للحصة**) عروض الكلي للجزئي فلا يكون ذلك الأمر موجوداً فلا يلزم كون الوجود الخاص موجوداً، ولا الماهية فلا يلزم وجودها مرتين.

قوله: (**عارض للماهية**) عروض الصفة للموصوف فتكون الماهية موجودة به.

قوله: (**وأما حصته من مفهوم الكون في الأعيان إلخ**) إذ معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصيته، ما لا ماصدق هو عليه من الوجودات المتخالفة، فكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون، فكذا في الحصة، وبالجملة الحصص أفراد اعتبارية للوجود المطلق، والوجودات الخاصة أفراد حقيقية له.

الواجب أمرين فرد من الوجود هو عين ماهيته، وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد، فيكون **ما صدق عليه الوجود** زائداً على الماهية في الممكن وعيناً لها في الواجب (و) لكن (**لم يقم عليه**) أي على ذلك الأمر الثالث (**دليل**) **أصلاً** (بل ولا قال به أحد فإن التزمه) في الممكن (ملتزم) إظهاراً للفرق (التزمنا) نحن (عدمه في الواجب) **وقلنا** ليس فيه إلا ماهية ليست هي فرداً من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون، فيكون وجوده أعني تلك الحصة زائدة على ماهيته (وطالبناه بإثباته في الممكن) هذا ما ذكره **وقد عرفت** أنت أن **حقيقة الجواب** هو منع تساوي وجودي

قوله: (**ما صدق عليه الوجود**) أي الوجود الذي به موجوديته زائداً في الممكن وعيناً في الواجب، والحصة وإن كان زائداً فيهما فليس موجودية شيء منهما بذلك، فيكون عروضه عروض الكلي لفرده.

قوله: (**لم يقم عليه دليل أصلاً**) لأن الدلائل المذكورة إنما تدل على مغايرة ما صدق عليه الماهية لما صدق عليه الوجود، وأما أن ذلك فرد الوجود لا حصته فكلا.

قوله: (**وقلنا إلخ**) يعني ليس المراد بالتزام عدمه في الواجب التزام عدم مغايرته للماهية في الواجب لأنه يستلزم أن يكون الواجب فرداً حقيقياً للوجود، فيكون سائر الوجودات أيضاً كذلك، فيلزم ثبوت الأمر الثالث في الممكن لما ثبت من مغايرة الوجود فيه، بل المراد التزام عدم كون الماهية فرداً منه، وما ذكروا من الدليل عليه فقد عرفت حاله، وبما ذكرنا ظهر وجه جمع المصنف بين التزام عدمه في الواجب وبين مطالبة إثباته في الممكن، وعدم اكتفائه على المطالبة لأنه لا يمكن ذلك المطالبة بدون التزام عدمه بالمعنى المذكور.

قوله: (**وقد عرفت إلخ**) اعلم أن الدليل المذكور أورد في كتب الحكمة بطريق المعارضة لدلائل عينية الوجود في الواجب، فأجاب بعض الفضلاء عنه بأن الدليل المذكور لا يصلح للمعارضة، لأن اللازم منه زيادة الوجود المطلق، ونحن نقول: بزيادة حصة في الواجب إنما النزاع في الخاص الذي هو مخالف في الحقيقية لسائر الوجودات، وإليه يشير قول ذلك البعض ليس النزاع في الوجود المشترك بل في الوجود الخاص فقوله: وأماحصته إلخ ليس زائداً على الجواب، وحينئذ يرد عليه ما ذكره المصنف بأن فيه اعترافاً بزيادة الوجود في الواجب كما في الممكن، ولا يحصل الفرق بالعينية والزيادة إلا بإثبات أن للوجود أفراداً فرد منها عين الواجب وسائر الأفراد زائدة مع كون الحصص زائدة في الكل ولم يثبت ذلك نعم لو منع تساوي الوجودين في تمام الماهية، إما مستنداً بشاهد التشكيك أو مكتفياً بمجرد المنع، ولم يدع ثبوت المخالفة بين الوجودين وزيادة الحصة كان الجواب موجهاً غير محتاج إلى إثبات الأمر الثالث، لأن مجرد جوازه كاف في المنع المذكور، وهذا مقصود المصنف بقوله نعم هاهنا اعتراضان إلخ، وحينئذ يسقط اعتراض الشارح بأنه إبطال لمقدمة أوردها المجيب لمزيد التوضيح، وأن فيه اعترافاً بالأمور الثلاثة كما لا يخفى، وما قيل اللازم مما ذكره المصنف أن يكون للوجود أفراد متخالفة الحقيقة

الواجب، والممكن في تمام الماهية، وإن كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق، سواء كان صدقه عليهما تواطؤاً أو تشكيكاً وإن قوله: وأما حصته إلى آخره فمزيد توضيح للجواب، فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع **خارجة عن قانون المباحثة**، وبطريق الإبطال **لا تجدي نفعاً** لبقاء المنع بحاله، وستعرف من كلام المصنف ما يدل على أن في الممكن أموراً ثلاثة، ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال: (نعم هاهنا اعتراضان) واردان (على الوجهين) أشار إلى أولهما بقوله: **(فإن الوجود مقول)** على أفراده **(بالتشكيك)** لا بالتواطئ (**فإنه في**) وجود (**الواجب أولى وأقدم وأقوى فيكون**) الوجود المقول بالتشكيك (**عارضاً لما يصدق عليه**) من أفراده إذ الماهية وأجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على أفرادها **كما اشتهر فيما بينهم**، (**فالأشياء التي يصدق عليها**) أي على كل واحد منها (**أنه وجود لا موجود**)

مشتركة في مفهوم الوجود ولا يلزم منه زيادة تلك الأفراد في الممكن لجواز أن يكون عيناً في الممكن أيضاً كما هو مذهب الشيخ، فلا يلزم مما ذكره المصنف ثبوت الأمر الثالث فمدفوع بأن قول المصنف في الدليل المذكور، وقد أبطلناه بدفع هذا الجواز فتدبر حتى ينكشف حقيقة المقال.

قوله: (حقيقة الجواب) وإن كان ظاهره إدعاء ثبوت المخالفة بين الوجودين.

قوله: (خارجة عن قانون المباحثة) إذ لا يمنع السند فكذا ما في حكمه.

قوله: (لا تجدي نفعاً) فإن إبطال السند إذا لم يكن مساوياً لا يجدي فكيف إبطال ما هو في حكمه؟

قوله: (أولى) لكونه مقتضى الذات (وأقدم) لكونه علة لما سواه (وأقوى) لكثرة آثاره.

قوله: (فإن الوجود مقول بالتشكيك إلخ) قال الشارح في حواشي المطالع الوجود في الواجب أتم لأنه مقتضى ذاته تعالى وأثبت لاستحالة زواله نظراً إلى ذاته تعالى، وأقوى لكثرة آثاره فالوجود مقول عليه وعلى الممكن بالتشكيك، وقد يجعل الأقوى راجعاً إلى الأتم الأثبت ويجعل كثرة الآثار، وكمالها دليلاً على الشدة وقد يناقش في التعليل الأول بأن الحرارة مقتضى الصورة الهوائية مع أن كثيراً من الأجسام أتم في الحرارة منه، والارتفاع مقتضى النفس النباتية وكثير من الأشياء أتم في الارتفاع منها فتأمل.

قوله: (فيكون عارضاً) قيل: لا احتياج هاهنا إلى ذكر أن المقول بالتشكيك عارض بل القول بانه مشكك فيجوز اختلاف مقتضياته كالنور والحرارة كافٍ في تمام الاعتراض فتأمل.

قوله: (كما اشتهر فيما بينهم) إشارة إلى ضعفه على ما حققه في حواشي التجريد، قال في المحاكمات ولقائل أن يقول: لا نسلم أن الماهية وجزءها لا يتفاوتان ولم لا يجوز أن يكون حصول الماهية، وجزئها في بعض الأفراد أولى وأقدم من حصولها في بعض، ولم يقم برهان على

يعني الأشياء التي يحمل عليها الوجود مواطأة، وهي الوجودات لا الأشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقاً، وهي الماهيات **فإن تخالفها لا ينفعنا** (مختلفة بالحقيقة) **أي يجوز** أن يكون كذلك لأن الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة (فقد يكون هو) أي الوجود الخاص الذي (في الواجب) هو (المقتضي للتجرد) والقيام بالذات (وللمبدئية ولا يلزم مشاركة) وجود (ممكن له في ذلك) الاقتضاء للتجرد والمبدئية (لاختلاف الوجودين بالحقيقة)، وأشار إلى الثاني بقوله (وأيضاً قلنا أن نطرح) عنا (مؤونة بيان التشكيك)، واقتضائه كون المشكك عارضاً لما تحته (ونقنع بمجرد المنع، ونقول: وإن سلمنا أن الوجود أمر مشترك معني) بين ما يطلق عليه الوجود (فلم لا يجوز أن يكون) ذلك المشترك عارضاً لأفراده وأن تكون (حقائق الوجودات متخالفة) بالكنه مع التشارك في العارض (فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن) من التجرد والمبدئية، ويكون الوجود في ذلك (كالماهية والتشخص) العارضين لما تحتهما (فإنه يجب لبعض ما صدق عليه أحدهما ما يمتنع لبعض آخر) منه، وذلك (لاختلاف ما صدقا عليه) بحسب الحقيقة (مع الاشتراك فيهما) **وأقول: إذا كانت الوجودات** متخالفة الحقائق ومتشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق، ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة، فقد ثبت فيها ثلاثة أشياء، فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤونة التشكيك

قوله: (فإن تخالفها لا ينفعنا) لأن الكلام في اقتضاء الوجود للتجرد والمبدئية لا في اقتضاء الموجود.

قوله: (أي يجوز إلخ) إنما قال: ذلك لأن التشكيك لا يقتضي أن يكون ما تحته مختلف الحقيقة، بل جوازه.

قوله: (إذا كانت الوجودات إلخ) قد عرفت أن مجرد جواز التخالف في الحقيقة كافٍ في رد الاستدلالين، وهو يستلزم جواز الأمر الثالث، وليس فيه اعتراف بزيادة الوجود، نعم لو ادعى التخالف في الحقيقة يلزم ذلك كما لا يخفى.

إبطاله وأقوى ما قيل فيه أنه إذا اختلف الماهية، والذاتي في الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحداً، وهو منقوض بالعارض على أن من الناس من ذهب إلى أن الاشتداد والضعف اختلاف في الماهية بالكمال والنقصان.

قوله: (وأقول إذا كانت الوجودات إلخ) قيل: هذا الاعتراض على الاعتراض الثاني للمصنف مبني على لزوم القول بأن الوجود غير الماهية مطلقاً واجباً، كان أو ممكناً وهذا غير

إذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتأمل (دليل آخر) **وهو الوجه الثالث** من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب (الوجوب) الذاتي (إضافة تقتضي) في الواجب (طرفين) أحدهما الماهية، والآخر الوجود **لأنه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود**، فيكون وجوده زائداً على ماهيته (قلنا) كون الوجوب إضافة (ممنوع بل هو نفس الماهية) لأن الوجوب هو الأمر الذي به يمتاز ذلك الواجب عن غيره وذلك الأمر هو ذات الواجب لأنه بذاته ممتاز عن غيره **والصواب** أن يقال: إن

قوله: (وهو الوجه الثالث إلخ) غير الأسلوب إشارة إلى أنه ليس بمثابة تلك الوجوه في القوة.

قوله: (والصواب إلخ) يعني أن الجواب بإنكار كون الوجوب إضافة خطأ، فإن مقابلته

لازم على المصنف إذ لا يلزم هذا القول منه، بل الظاهر من كلامه أن الوجود عين الماهية حيث قال: وإن سلمنا أن الوجود أمر مشترك معنى فإنه يدل على منع اشتراك الوجود معنى، وليس ذلك إلا عند الأشعري القائل بأن الوجود عين الماهية، وليس في كلامه تصريح بأن هذا الاعتراض من جانب الحكيم، حتى يلزم عدم صحة القول باتحاد الوجود الخاص، والماهية في الممكنات لأن قوله: وإن سلمنا إلخ لا يناسب مذهب الحكيم كما تحققت، نعم قوله: في تقرير الاعتراض الأول فالأشياء التي يصدق عليها أنه وجود لا موجود يدل على أن الوجود الخاص مغاير للماهية فيلزم منه ثلاثة أشياء.

قوله: (لأنه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود) قيل: الواجب بمعنى ما يقتضي ذاته وجوده ليس بمتحقق عند الحكماء، وإنما المتحقق عندهم هو الواجب بمعنى المستغني عن الغير، وقسمة الموجود إلى الواجب بالمعنى الأول، وإلى الممكن تقسيم له بحسب الاحتمال العقلي لا أن كلا قسميه موجودان في الخارج، وقد صرح بذلك الشيخ في إلهيات الشفاء، حيث قال إن الأمور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام إلى قسمين، فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، فظاهر انه لا يمتنع له أيضاً وجوده، وإلا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء في حيز الإمكان، ويكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده، وأقول قال الشيخ في مفتتح رسالة الفها في بيان كيفية زيارة القبور وجدواها اعلم أن لهذه المسألة مقدمات فينبغي أن تعرف أولاً حتى تستنتج منها المطالب، وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الأول وهو العلة الأولى المسماة عند الحكماء بواجب الوجود، وأعني بواجب الوجود أن يكون وجوده من ذاته لا من غيره هذا كلامه، وهو صريح في القول بأن واجب الوجود عز وجل يقتضي ذاته وجوده، وأما ما ذكره في إلهيات الشفاء فلا يدل على خلاف هذا، إذ ليس مراده هناك إلا أن حصر الموجود في القسمين حصر عقلي أي لا ثالث لهما عنده ولو بطريق الاستدلال، وأن الشيء الأول هو الممكن لا أن أحد القسمين محتمل صرف لا وجود له في الخارج.

قوله: (والصواب أن يقال: إلخ) سيجيء أن الوجوب يطلق على ثلاثة معان هي استغناؤه

فسر **الوجوب** الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان أمراً سلبياً غير محتاج **إلى تحقق** شيئين في الواجب، وإن فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول: وجوده الخاص الذي هو ماهيته **يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق**، فإن قلت: فكذا سائر

للإمكان والامتناع والاستدلال على كونه من الأمور الاعتبارية، والحكم بأنه كيفية نسبة الوجود إلى الماهية وسائر أحكامه يدل على كونه إضافة، وكونه بمعنى آخر نفس الذات لا يدفع الاستدلال بهذا المعنى.

قوله: (إن فسر الوجوب إلخ) لما كان كونه إضافة بين الطرفين يصدق على كلا التفسيرين لأن الاستغناء عدم الاحتياج، والاحتياج إضافة. أجاب على كلا التفسيرين وإن خص الاعتراض بالتفسير الأول قطعاً لمادة الاستدلال.

قوله: (إلى تحقق) شيئين بل إلى تعقل شيئين الماهية والوجود بل ثلاثة أشياء.

قوله: (يقتضي بذاته إلخ) ليس المراد به اقتضاء الموصوف للصفة، لأنه حينئذ لا ورود للاعتراض بسائر الوجودات بل اقتضاء الفرد لصدق الكلي عليه مواطأة، يعني أنه إذا لاحظ العقل ذلك الوجود الخاص، وتنبه بمشاركته لوجود الممكن في ترتب الآثار عليهما انتزع عنه الوجود المطلق، وحكم باقتضائه إياه فالوجوب من المعقولات الثانية، ثم إذا كان ذلك الوجود مستقلاً في اقتضاء صدق المطلق عليه كان قائماً بنفسه، فكان موجوداً بنفسه فاقتضاؤه بالاستقلال لكونه وجوداً يقتضي كونه بذاته موجوداً أي يقتضي اتصافه بالوجود اتصافاً انتزاعياً لا حقيقياً، وإلا لا يكون موجوداً بنفسه فاقتضاؤه بالاستقلال للوجود مواطأة يستلزم اقتضاءه بذاته للوجود اشتقاقاً، فاندفع البحث الذي أورده الشارح القوشجي من أن الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجوداً لا وجوداً، كما أن الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوماً لا عدماً، ولو كان كذلك لزم أن تكون الممتنعات التي يقتضي ذواتها كونها معدومة داخلة في الممكن، لأن مبنى كلام الشارح أن اقتضاءه الوجود بالاستقلال مواطأة يستلزم اقتضاءه الوجود اشتقاقاً، لا أن الوجوب عبارة عن ذلك

عن الغير واقتضاؤه لوجوده، والأمر الذي به يمتاز الذات عن الغير، وإنما لم يتعرض في هذا الاستفسار للمعنى الثالث لأنه أشار إليه في المتن بقوله، بل هو نفس الماهية ومقصود الشارح هو أن الصواب بعد ما ذكره المصنف أن يتعرض للمعنيين الباقيين أيضاً.

قوله: (يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق) اعترض عليه بأن معنى اقتضاء الخاص للمطلق اقتضاؤه أن يكون فرداً من أفراده، والواجب ما يقتضي كونه موجوداً لا وجوداً، كما أن الممتنع ما يقتضي كونه معدوماً لا عدماً، والجواب مرادهم أن ذات الله تعالى وجود خاص يقتضي كونه موجوداً بالوجود المطلق لا أنه يقتضي كونه فرداً من أفراد الوجود المطلق، ورد هذا الجواب بما نقله في شرح المقاصد عن الإمام من لزوم كون الواجب موجوداً بوجودين ولما كان دفع هذا الرد ظاهراً لأن الواجب إذا كان وجوداً خاصاً لا يكون موجوداً بوجودين، بل أحد الوجودين حينئذ نفس الماهية، والآخر وجود تلك الماهية فيكون موجوداً بوجود واحد أجاب

. . . .

- -

الاقتضاء، وإنما لم يجب بأن وجوده الخاص يقتضي بذاته اتصافه بالوجود المطلق اشتقاقاً، مع أنه لا ورود حينئذ للاعتراض بسائر الوجودات الخاصة، لئلا يرد الاعتراض بأن الوجود الخاص، إن كان موجوداً بنفسه يلزم كونه موجوداً بوجودين، وإن لم يكن موجوداً بنفسه، بل بالوجود المطلق ففيه اعتراف بزيادة الوجود الذي به موجوديته، وكون ماهيته فرداً للوجود لا يضرنا، ويحتاج إلى الجواب بأنه موجود بنفسه والاتصاف بالوجود المطلق انتزاعي، فلا يلزم كونه موجوداً بوجودين، وحينئذ لا بد من القول بأن مبدأ انتزاعه ليس أمراً وراء ذلك الوجود الخاص من غير ملاحظة أمر آخر معه، لئلا يلزم الاعتراف بزيادة الوجود في الواجب بحسب الذات، وإذا كان مبدأ انتزاعه نفس الوجود الخاص كان المطلق عارضاً له عروض الكلي لفرده، وكان ذلك الوجود الخاص مقتضياً له اقتضاء الجزئي لكليه فلما كان هذا الجواب بالآخرة محتاجاً إلى ذلك الجواب، اختاره وكذا اندفع ما قيل أن عروض المطلق للخاص ليس خارجياً، وإلا لزم كونه قابلاً وفاعلاً، بل ذهني فيلزم أن لا يكون اقتضاؤه المطلق بالاستقلال لاحتياجه إلى العقل وإلى الحصول فيه، فإنه إنما يرد إذا كان العروض حقيقياً، وأما إذا كان انتزاعياً فاللازم أن تكون ذاته تعالى في الخارج بحيث إذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق، ولايتوقف على وجود العقل فضلاً عن الحصول فيه، وأما ما قيل في جواب الاستدلال المذكور من أن الواجب بمعنى ما يقتضي ذاته وجوده ليس بمتحقق في الخارج عند الحكماء، وإنما المتحقق الواجب بمعنى المستغني عن الغير وإن قسمة الموجود إلى الواجب بذلك المعنى، وإلى الممكن مجرد احتمال عقلي ففيه أن الشيخ صرح في الإشارات بوجوده بهذا المعنى، حيث قال: كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أولا يكون، فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم، وإنه حينئذ يكون التعرض للوجوب بهذا المعنى وبيان أحكامه لغواً.

المعترض عن هذا الدفع، بانه حينئذ يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الأمر أن تلك الماهية وجود خاص، وحينئذ يفوت ما هو المقصود لهم من إثبات كون ذات الباري تعالى عين الوجود، وهو أن يكون ذات الباري تعالى في أعلى مراتب الوجود، وبينه بما ذكره البعض من أن مراتب الوجوذ بحسب العقل ثلاث أدناها الموجود بالغير، ويمكن فيه انفكاك الوجود عنه نظراً إلى ذاته وتصور ذلك الانفكاك أيضاً، وأوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده، فالانفكاك هاهنا محال دون تصوره وأعلاها الموجود بالذات بوجود هو عين ذاته، فلا يمكن تصور الانفكاك هاهنا بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان، وانت خبير بان الباعث للفلاسفة على القول بعينية الوجود الخاص ليس ما ذكره، بل لزوم تقدم ذاته على وجوده بالوجود، ولو ساعدناه على ما ذكره فنقول: ذلك المقصود حصل لهم بكون الوجود الخاص عينه بقي هاهنا بحث، وهو أن عروض المطلق للخاص إن كان في الخارج يلزم أن يكون شيء واحد قابلاً وفاعلاً لشيء واحد، وهو الوجود المطلق لأن العارض، وهو المطلق ممكن لاحتياجه إلى

الوجودات الخاصة **مقتضية بذواتها** لعارضها، فتكون واجبة قلنا: **تلك الوجودات ليست مستقلة** في اقتضاء عارضها، لأنها في ذواتها محتاجة إلى غيرها، فكذا في اقتضائها

قوله: (مقتضية بذواتها إلخ) اقتضاء الجزئي بكليه من غير فرق بين ما يقوم بذاته، وما يقوم به المنع بجواز اقتضاء فرد دون آخر مكابرة.

قوله: (تلك الوجودات إلخ) يعني أن المراد بالاقتضاء التام أن لا يحتاج في ذلك الاقتضاء إلى أمر، فإن ذلك يقتضي كونه قائماً وموجوداً بذاته، وسائر الوجودات لاحتياجها إلى معروضاتها وإلى علة عروضها ليست كذلك، فلا تكون قائمة بذواتها وموجودة بنفسها، فاندفع ما توهم من أن الفرق المذكور إنما هو في الاقتضاء، فبعد الاقتضاء استقلالاً أم، لا، كيف لا يصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده تعالى موجود؟ وكذا اندفع ما أورده الشارح القوشجي من أن الجواب غير مطابق لأن مبنى السؤال تفسير الوجوب بالاقتضاء، ومبنى الجواب تفسيره بالاستقلال فإنه وارد بالنظر إلى ظاهر العبارة لا بالنظر إلى المقصود فتدبر.

معروضه ولا فاعل له غير معروضه، وهو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب على زعمهم، ولا شك أن المعروض قابل لعارضه، فيلزم أن يكون الشيء الواحد قابلاً، وفاعلاً ويلزم أن يصدر عن الواحد اثنان لأن اتصافه بوجوده المطلق حينئذ أثر له، وقد قالوا: صدر عنه العقل الأول فانتقض أصلان كبيران من أصولهم، وأيضاً صرحوا بأن الوجود من المعقولات الثانية لأنها إنما تعرض للأشياء في الذهن لا في الخارج، وإن كان عروض المطلق للخاص في الذهن، يلزم أن لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته لا بالاستقلال لاحتياجه إلى العقل، وإلى الحصول فيه وما ذكره الشارح في حواشي التجريد من وجه الفرق بينه وبين وجود الممكن على الشق الثاني، من أن وجود الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق في العقل، والممكن ليس كذلك فافترقا لا يغني هاهنا من الحق شيئاً، لأنه يجب أن يكون الواجب لذاته مقتضياً وجوده من غير افتقار إلى شيء أصلاً، وكان الكلام فيه ولم يحصل مما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هوالمطلوب، فأي فائدة في بيان الفرق بوجه آخر فتأمل.

قوله: (تلك الوجودات ليست مستقلة إلخ) لا يقال: مقصود السائل لزوم واجبية الممكنات بمعنى اقتضاء الذات للوجود، وحاصل الجواب أن عدم لزوم واجبيتها بمعنى الاستغناء عن الغير، وأين هذا من ذلك لأنا نقول، بل حاصل الجواب أن معنى اقتضاء الذات للوجود الذي فسر به الوجوب هوالاقتضاء بالاستقلال، فلا يلزم المحذور هذا، والأظهر في الجواب أن يقال: اقتضاء وجوده تعالى للمطلق اقتضاء الحمل بالاشتقاق ولاكذلك اقتضاء الوجود الخاص للممكن مطلقه، بل اقتضاؤه للحمل بالمواطاة، وأما ماذكره من الجواب ففيه نظر لأن الفرق حينئذ بين وجود الواجب، ووجود الممكنات هو الاقتضاء بالاستقلال في الأول دون الثاني، فبعد الاقتضاء استقلالاً أم لا كيف لا يصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده تعالى موجود.

المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو في الواجب فإنه مستغنٍ عما عداه بالكلية (إلزام للحكماء) القائلين بأن وجود الواجب عين ذاته، وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه إلا أنه إلزامي **فإن الحكماء اتفقوا على أن الطبيعة النوعية، يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر** فنقول: (الوجود طبيعة نوعية) مشتركة بين الوجودات (**فلا تختلف لوازمه**) فلما ثبت **كونه زائداً** على ماهيات الممكنات عارضاً لها وجب أن يكون في الواجب كذلك (وبه) أي بما ذكر من أن الطبيعة النوعية، لا يجوز اختلاف لوازمها **بل يصح** على كل فرد منها ما يصح على سائرها (أثبت الحكماء الهيولى للفلكيات) فإنهم أثبتوها في العناصر بأنها قابلة للانفصال كما ستعرفه، ثم قالوا: الأفلاك وإن لم تكن قابلة للانفصال إلا أن الصورة الجسمية طبيعة نوعية، فلما

قوله: (فإن الحكماء اتفقوا إلخ) وأما الأشاعرة فلا يقولون: باللزوم العقلي بين الأشياء واقتضاء شيء لشيء بل الكل مستند إلى ذاته تعالى ابتداء.

قوله: (الطبيعة النوعية) وأما الطبيعة الجنسية فلكونها غير متحصلة في نفسها لا تكون مقتضية لشيء، إلا بعد انضمام الفصل إليها، فيجوز اختلاف لوازمها بسبب اختلاف الفصول، وتفصيله في شرح الإشارات في إثبات الهيولى للفلكيات.

قوله: (يصح على كل فرد إلخ) هكذا وقع في شرح الإشارات للإمام من قبيل قولهم: صح لي على فلان كذا كما في الأساس أي فكلمة على للزوم، والوجوب والصحة بمعنى الثبوت، فيؤول إلى معنى الوجوب ولذا وقع في شرح التجريد الجديد يجب لكل فرد ما يجب للآخر، والمراد به ما يجب بالنظر إلى نفس الطبيعة مع قطع النظر عن جميع ما عداه، لأن ما يجب لفرد منها باعتبار شخصه لا يجب لآخر، بل قد يمتنع وهو ظاهر، وليس المراد بالصحة الإمكان حتى يرد أن اللازم من هذه المقدمة اشتراك أفراد الوجود في صحة الزيادة والمقصود اشتراكها في الزيادة.

قوله: (فلا تختلف لوازمه) أي لا يختلف ما يلزمه بالنظر إلى ذاته في أفراده بأن يكون مثلاً زائداً في البعض وعيناً في البعض الآخر.

قوله: (كونه زائداً إلخ) أي بالنظر إلى ذاته من غير نظر إلى خصوصية فرد منه.

قوله: (بل يصح إلخ) لما كان الاختلاف يطلق بمعنى التعدد وبمعنى المخالفة والمباينة، وبمعنى التعاقب وبمعنى عدم التشابه، أضرب عنه بعد إرجاع الضمير إليه، بأن المراد منه هاهنا المعنى الآخير، أي يجب تشابه لوازمها في الأفراد، وهو المعنى بقولنا: يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر، فقولنا: لوازم الطبيعة النوعية لا تختلف في الأفراد، وقولنا: يصح على كل فرد ما يصح على الآخر، بالنظر إلى طبيعته النوعية وقولنا: مقتضي الطبيعة النوعية لا يختلف عددها واحد، لأن ما يجب للفرد بالنظر إلى نفس الطبيعة يكون لازماً، ومقتضى لها بالضرورة فلا يوقعك اختلاف العبارات حيث جعل المصنف المبني القول الأول والشارح القول الثاني، تم بين

كانت قائمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها في الفلكيات، لأن مقتضى **الطبيعة النوعية لا يختلف** (و) به (**أبطلوا المثل المجردة**) التي قال بها أفلاطون **كما سيأتي في مباحث الماهية، وأبطلوا أيضاً** مذهب ديمقراطيس في تركب الأجسام البسيطة الطباع من أجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهماً لا خارجاً (**والجواب منع كونه**) أي الوجود (**طبيعة نوعية**) **بل هو أمر عارض** لأفراده المتخالفة الحقائق.

إثبات الهيولى في الفلكيات بالقول الثالث في مغلطة كما وقع فيها بعض الفضلاء، حيث قال: لا يخفى أن لازم الطبيعة لا يختلف في الأفراد ضرورة تحققها فيها، نعم قد يكون معنى لازماً لفرد لا للطبيعة من حيث هي، ولا يلزم اشتراكه بين جميع الأفراد، فلو حمل كلامهم على أن لازم الطبيعة لا يختلف كان مسلماً عند الجميع، ولم يكن بناء الدليل على تسليم الخصم، فلهذا قال: بل يصح على كل فرد ما يصح على سائرها، فإن قلت: لعل مراده الأول قلنا: فحينئذ لا يمكن إثبات المطالب العالية المتفرعة عليه كما لا يخفى على الناظر، فإنه فاسد من وجوه أما أولاً فلأن عاقلاً لا يقول: بأن ما يصح لفرد مطلقاً يصح بسائرها، فكيف يقول به الحكماء؟ فمرادهم أن ما يصح لفرد بالنظر إلى نفس الطبيعة يصح على سائرها، وحينئذ يتحد مآل القولين، وأما ثانياً فلأنه حينئذ لا يكون الدليل على ما في المتن إلزامياً، وأما ثالثاً فلأن المطالب العالية إنما تتفرع على أن لازم الطبيعة، ومقتضاها لا يختلف كما سيجيء، وكيف تبتنى تلك المطالب على مقدمة باطلة في بادي الرأي لم يقل بها أحد.

قوله: (لأن مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف) فيجب تشابه أفرادها في القيام بالهيولى.

قوله: (كما سيأتي في مباحث الماهية) أي بيان تلك المثل، وأما إبطالها بهذا الطريق، فغير مذكور فيها بل في كتب الحكمة حيث نقل قول المشائيين في حكمة الإشراق أن الصورة الإنسانية والفرسية والمائية والنارية، لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حلول شيء مما يشاركها في الحقيقة في المحل، لأن كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا يختلف مقتضاها، فإذا افتقر شيء من جزئياتها إلى المحل كالصور النوعية المنطبعة، فللحقيقة نفسها استدعاء المحل، فلا يستغني شيء منها عن المحل كالمثل الأفلاطونية.

قوله: (وأبطلوا أيضاً إلخ) حيث قالوا: إن تلك الأجسام متماثلة في الحقيقة، فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفصال، فيلزم القول بثبوت الهيولى لأنها القابل للانفصال.

قوله: (منع كونه طبيعة نوعية) ولا يمكن أن يجاب بمنع كون الزيادة والتجرد من لوازم

قوله: (وبه أبطلوا المثل المجردة إلخ) نقل عن أفلاطون أنه قال: بوجود فرد مجرد أزلي أبدي من كل نوع، وأبطلوا ذلك بأن اتحاد الطبيعة مع اختلاف اللوازم في التعلق والتجرد ممتنع.

قوله: (والجواب منع كونه إلخ) كيف الطبيعة النوعية تقال بالتواطئ والوجود مشكك عندهم.

[المقصد الرابع: في الوجود الذهني]

لا شبهة في أن النار مثلاً لها وجود به **تظهر عنها أحكامها، وتصدر عنها آثارها من** الإضاءة والإحراق وغيرهما، وهذا الوجود يسمى وجوداً **عينياً** وخارجياً، وأصيلاً وهذا مما لا نزاع فيه، إنما النزاع **في أن النار** هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر، لا يترتب به عليها **تلك الأحكام والآثار** أولا، وهذا الوجود الآخر يسمى وجوداً ذهنياً، وظلياً

طبيعة الوجود وإن كانت نوعية لجواز أن يكون من لوازم أفرادها لأن التجرد، والقيام بالذات متقدم على التشخص، فلا يجوز أن يكون معللاً به.

قوله: (بل هو أمر عارض إلخ) فلاختلافها بالحقيقة يجوز أن يقتضي بعضها الزيادة، وبعضها التجرد.

قوله: (أحكامها إلخ) أي الأحكام المعلومة ثبوتها لها والآثار المطلوبة منها لكل أحد، كما يشير إليه قوله لا شبهة، وقوله: وهذا مما لا نزاع فيه والبيان بقوله: من الإضاءة والإحراق وفي قوله يظهر ويصدر إشارة إلى أن المراد بالأحكام ما لا يكون فاعلاً له، وبالآثار ما يكون فاعلاً له.

قوله: (عينياً) أي منسوباً إلى نفس الشيء لأنه وجود للشيء في نفسه بخلاف الذهني، فإنه وجود لصورته وقوله أصيلاً أي ذا أصل وعرق وليس ظلاً وحكاية عن شيء.

قوله: (في أن النار) لا يتوهمن من ذكر النار أن النزاع في الوجود الذهني للموجودات الخارجية فإنه لمجرد التصوير.

قوله: (تلك الأحكام والآثار) سواء ترتب عليه أحكام وآثار أخر، أولا وبما حررنا لك في بيان معنى الوجود الخارجي والذهني، اندفع ما قيل: إن أريد الآثار الخارجية لزم الدور، وإن أريد الأعم دخل فيه الوجود الذهني فإنه أيضاً مبدأ للمعقولات الثانية، ولا يحتاج إلى ما قيل: من أنه لا أحكام ولا آثار للوجود الذهني والمعقولات الثانية آثار للصور الشخصية القائمة بالذهن، وهي من الموجودات الخارجية ولا إلى ما قيل: من أن المراد كونه فاعلاً للآثار والموجود الذهني، ليس بفاعل ولا إلى ما قيل، المراد الآثار المختصة والآثار الذهنية مشتركة بين الموجودات الذهنية،

قوله: (تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها) المراد: بأحكام النار وآثارها جميع مالها اختصاص بها، فاندفع ما يقال: الفرق بين الوجودين بما ذكره غير واضح، إذ كما يترتب على الوجود العيني آثار وأحكام، كذلك يترتب على الوجود الظلي مثل الكلية والجزئية، والجنسية والفصلية ونحوها بل: بعض ما يترتب على الوجود الخارجي يترتب على الوجود الذهني، كلوازم الماهية ووجه الاندفاع أن العوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية واحدة، بل كل منها شامل لماهيات كثيرة لا يعد في العرف من خواص واحد منها، وأما حديث لوازم الماهية فاندفع بقيد الجميع، إذ بعض الآثار وإن ترتب على الوجود الذهني، وهو لوازم الماهية فجميعها لا يترتب إلا على الوجود الخارجي.

وغير أصيل **وعلى هذا** يكون الوجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي، والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية، ولهذا قال بعض الأفاضل: الأشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من أن تحريره **عسير جداً** (احتج مثبتوه وهم الحكماء بأمور الأول أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج) **أصلاً** (**كالممتنع**) **مطلقاً** (واجتماع النقيضين) والضدين (**والعدم المقابل للوجود**) الخارجي (**المطلق**) أي من غير إضافة وتقييد بشيء مخصوص وحمل الإطلاق هاهنا

ولا إلى أن المراد الخارجية بمعنى ما يكون في الذهن لا بمعنى ما يكون باعتبار الوجود الخارجي، فلا دور فإن جميعها مع كونه خروجاً عن ظاهر العبارة دعاوي لا دليل عليها، بل الدليل على خلافها فإنهم قالوا: بأن المعقولات الثانية تعرض للمعقولات الأولى وإن العلة الغائية باعتبار الوجود الذهني علة لعلية الفاعل، وإن الحد التام موصل إلى كنه الشيء وإن الكيفيات النفسانية موجودة في الخارج، يستلزم تعريف الشيء بما هو أخفى منه، وأما ما قيل: إن معنى الوجود الخارجي بديهي، وما ذكر تنبيه عليه فالمناقشة فيه غير مفيدة، ففيه أن مقصود المعترض أنه لا يحصل بهذا البيان الفرق بين الوجود الخارجي والذهني، الذي هو مناط تحرير محل النزاع على أن دعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة.

قوله: (**وعلى هذا إلخ**) فالقول: بأن الحاصل في الذهن مثل الأشياء وأشباحها المخالفة لها في الحقيقة خروج عن محل النزاع.

قوله: (**عسير جداً**) منشأه توهم أن دليل المثبت يثبت وجود صور الأشياء في الذهن، والدليل النافي ينفي وجود الهويات الخارجية.

قوله: (**أصلاً**) لا أصالة ولا تبعاً.

قوله: (**مطلقاً**) أي مع قطع النظر عن تحققه في فرد أي مفهوم الممتنع من حيث هو.

قوله: (**والعدم المقابل للوجود**) احتراز عن المقابل للعدم كاللا أعمى فإنه موجود.

قوله: (**المطلق**) احتراز عن العدم المقابل للوجود المقيد كعدم وجود زيد، فإنه موجود بوجود عمرو.

قوله: (**كالممتنع مطلقاً**) أي الأعم من الذاتي والغيري، أو أعم مما بعده أعني اجتماع النقيضين والضدين، ويمكن أن يكون معنى الإطلاق التمحض في الامتناع، فيكون المراد به الممتنع الذاتي، وفيه احتمال آخر وهو أن يكون معنى الإطلاق تعميمه في أفراده، وعلى كل تقدير يكون ذلك اجتماع النقيضين بعده من قبيل ذكر الخاص بعد العام كما لا يخفى.

قوله: (**والعدم المقابل للوجود المطلق**) الظاهر أن تقييد العدم بالمقابل للوجود المطلق بناء على ما اشتهر من أن عدم العدم، وجود فسلب العمى هو البصر بعينه، كما سيأتي في مباحث الوحدة والكثرة، فليس العدم مطلقاً، مما لا وجود له في الخارج، وأما تقييد الوجود بالمطلق فليس فيه كثير فائدة فليتأمل.

على ما يتناول الوجود الذهني لغو (**ونحكم عليه**) أي على ما لا وجود له في الخارج (**بأحكام ثبوتية**) **صادقة ككونها محكوماً** عليها بالإمكان العام وملزومة، أو لازمة لبعض الأشياء وكون الممتنع مثلاً أخص من المعدوم، وأعم من شريك الباري وكونه متعقلاً، إلى غير ذلك من الأحكام الإيجابية الصادقة في نفس الأمر، **سواء كانت صادقة على مفهوم الممتنع** أو على ما صدق عليه، (**وإنه**) أي الحكم على تلك الأمور المتصورة بأحكام ثبوتية صادقة (**يستدعي ثبوتها إذ ثبوت الشيء لغيره**) في نفس الأمر

قوله: (**لغو**) إذ لا فائدة في التقييد ولم يقل مصادرة لكونه مثالاً لا يتوقف الاستدلال عليه.

قوله: (**ونحكم عليه**) أي حكماً إيجابياً فإنه المتبادر من الحكم عليه كما سيصرح به الشارح بقوله: من الأحكام الإيجابية.

قوله: (**بأحكام ثبوتية**) أي بأمور ثبوتية كما سيصرح به الشارح في حواشي حكمة العين.

قوله: (**صادقة**) أي على ما لا بوجود له في الخارج في نفس الأمر.

قوله: (**ككونها إلخ**) تمثيل للحكم المستفاد من قوله نحكم عليه لا للأحكام الثبوتية يدل عليه قوله: من الأحكام الإيجابية، ولم يقل ككونها ممكنة لأن الإمكان أمر سلبي بخلاف كونه محكوماً عليه.

قوله: (**سواء كانت إلخ**) تعميم لقوله: بأحكام ثبوتية لا لقوله من الأحكام الإيجابية لأنها لا تحمل على شيء إنما المحمول الأحكام بمعنى المحمولات.

قوله: (**صادقة على مفهوم الممتنع**) كالأخص والأعم.

قوله: (**يستدعي ثبوتها**) أي ثبوت تلك الأمور المتصورة، فالتذكير في قوله: عليه بالنظر إلى لفظ ما. والتأنيث هاهنا بالنظر إلى معناه وإليه أشار الشارح بقوله: على تلك الأمور المتصورة.

قوله: (**لغو**) إذ هو بصدد بيان الوجود الذهني ولم يثبت بعد، ولما لم يتوقف الدليل على هذا القيد بل تم بدونه لم يحكم بالمصادرة بل باللغوية.

قوله: (**بأحكام ثبوتية إلخ**) الظاهر المراد بها هو المحمولات الثبوتية بالمعنى الذي سنذكره على أن الحكم بمعنى المحكوم به، وليس المراد بها الأحكام الذهنية الإيجابية، وإن أشعر به قوله إلى غير ذلك من الأحكام الإيجابية الصادقة ما لا يخفى، ويدل عليه قوله: ككونها محكوماً عليها بالإمكان العام، فإنه مثال للمحكوم به لا الحكم والقضية الإيجابية هاهنا، هو قولنا شريك الباري محكوم عليه بالإمكان العام، فالمحمول بحسب المعنى، وإن كان بالاشتقاق ما ذكرته لا الإمكان العام حتى يرد أنه ليس مفهوماً ثبوتياً، بل هو سلب ضرورة أحد الطرفين يحتاج إلى الجواب، بأن المراد به هاهنا قابلية أحد الطرفين وهو أمر ثبوتي.

قوله: (**إذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته إلخ**) اعترض عليه بأنا نعلم قطعاً أن اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع وإن لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة، فيلزم ثبوت الممتنع في

(**فرع ثبوته**) أي ثبوت ذلك الغير (في نفسه وإذ ليس) ثبوت تلك الأمور المتصورة (في الخارج فهو في الذهن) وهو المطلوب (**فإن قلت**: لو صح هذا) الذي ذكرتم من أن المحكوم عليه بالأحكام الثبوتية الصادقة يجب أن يكون موجوداً، إما خارجاً أو ذهناً (لصدق) قولنا: (المعدوم المطلق) الذي لا وجود له أصلاً لا في الخارج، ولا في الذهن (لا يعلم ولا يخبر عنه) لأن كونه معلوماً ومخبراً عنه في نفس الأمر، يستلزم وجوده في الجملة وإذ لا وجود له أصلاً، فلا علم ولا إخبار (وإنه تناقض) لأن المعدوم المطلق **صار محكوماً عليه باتصافه بعدم العلم**، والإخبار عنه **فيكون معدوماً مطلقاً، وموجوداً في الجملة** (**قلنا**:) **اللازم مما ذكرنا** أنه (يصدق) قولكم الذي

قوله: (**إذ ثبوت الشيء إلخ**) يعني أن الحكم الصادق يستدعي ثبوت ذلك المحمول له في نفس الأمر، وثبوت شيء لشيء في نفس الأمر يستلزم ثبوت المثبت له.

قوله: (**صار محكوماً عليه باتصافه بعدم العلم**) لم يقل: محكوماً عليه بعدم العلم، لئلا يرد أن الكلام في الأمور الثبوتية، وعدم العلم والإخبار ليس بثبوتي بخلاف الاتصاف به، فإنه مفهوم ثبوتي متعلقه أمر عدمي.

قوله: (**فيكون معدوماً مطلقاً وموجوداً في الجملة**) لم يقل: فيكون المعدوم المطلق

الخارج إذ لا ثبوت للذهن وقت ثبوت المحمول للموضوع، حتى يكون الثبوت اللازم ذهنياً، والجواب بعد تسليم وجوب اتصاف الممتنع بالامتناع في كل حال أنه إن اندرج في هذا الفرض عدم المبادي العالية، فقد لا نسلم اتصاف الممتنعات بالامتناع بناء على أن المحال ذاتياً كان أو غيره، جاز أن يستلزم المحال كما هو المشهور، وإن لم يندرج لم يلزم ثبوت الموضوع في الخارج، لجواز أن يكون ثبوته في واحد من تلك المبادي، بوجود ظلي إذ الغرض هاهنا إثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالوجود الخارجي، سواء اخترعها الذهن أو لاحظها من موضوع كما سنذكره، وبالجملة المعلوم قطعاً أن اتصاف الممتنعات بالامتناع ليس باعتبار المعتبر، وفرض الفارض، وأما اتصافها به على تقدير عدم قوة مدركة أصلاً، فالخصم المدعي أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا يسلمه، ودعوى الضرورة في محل النزاع سيما في حكم أطبق الجمهور من العقلاء على خلافه، لا يلتفت إليه وبهذا يظهر اندفاع ما أورده الأستاذ المحقق من أنا نعلم قطعاً، أن المعدومات التي يكون وجودها في الذهن إن سلم الوجود الذهني فإمكان وجودها فيه أي تساوي وجودها وعدمها فيه بالنظر إلى ذواتها ثابت قبل وجودها في الذهن فوجودها قبل تحققه بوجه من الوجوه متصف في نفس الأمر بمساواته للعدم، ولو سلم أن الوجود موجود فإن اتصف هو في نفس الأمر بمساواته للعدم كان العدم أيضاً بالضرورة متصفاً فيها بمساواته للوجود، وإلا تحقق أحد المضافين الحقيقيين بدون الآخر، وهذا باطل ضرورة واتفاقاً مع أنه ليس لهذا العدم وجود أصلاً.

قوله: (**وموجوداً في الجملة**) أي باعتبار الاتصاف بعدم العلم والإخبار عنه لا باعتبار

ذكرتموه قضية (سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه) والسالبة الصادقة **لا تقتضي وجود الموضوع**، بلِ المقتضي له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض، (لا) أنه يصدق بمعنى (أن ثمة أمراً يصدق عليه في نفس الأمر أنه معدوم مطلق، وصفته أنه لا يعلم ولا يخبر عنه) حتى **يكون قضية موجبة معدولة** مقتضية لوجود الموضوع، **فإن عاد** وقال: لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا: المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق **قلنا: مفهوم المعدوم** المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود

محكوماً عليه، وأن لا يكون محكوماً عليه، كما قالوا: في مسألة المجهول المطلق لأن الكلام هاهنا مسوق لنفي الوجود الذهني فالمناسب أن يقال: لو صح ما ذكرتم يلزم أن يكون معدوماً وموجوداً، بخلاف مسألة المجهول المطلق، فإنها مسوقة لنفي استدعاء كل تصديق للتصورات الثلاث.

قوله: (قلنا اللازم مما ذكرنا إلخ) لا يخفى أن ما ذكره قولنا: كل محكوم عليه بحكم ثبوتي صادق يجب أن يكون موجوداً مطلقاً، وهو ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل ما لا يكون موجوداً مطلقاً أي كل ما هو معدوم مطلقاً، لا يكون محكوماً عليه بحكم ثبوتي صادق، على أن يكون قضية موجبة معدولة الطرفين، لأن عكس الموجبة الكلية الموجبة الكلية على طريقة القدماء، فلعله بنى الجواب على طريقة المتأخرين، وهو أن عكس الموجبة الكلية السالبة الكلية المركبة من نقيض المحمول، وعين الموضوع كما بينه بقوله يصدق سالبة بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق يعلم ويخبر عنه.

قوله: (لا تقتضي وجود الموضوع) الذي هو مناط لصدق الإيجاب وإن اقتضى تصور الموضوع، وهو لا يستلزم ثبوت الوجود الذهني له، ولو كفى مجرد التصور في ذلك لكفى في الاستدلال أن يقال: إنا نتصور ما لا وجود له في الخارج، فيكون موجوداً في الذهن.

قوله: (مقتضية لوجود الموضوع) على ما هو التحقيق، وأما إذا قلنا: بعدم اقتضائها للوجود فالنقض ساقط من أصله.

قوله: (فإن عاد إلخ) أي عاد الناقض وحرر النقض باعتبار مفهوم المعدوم المطلق، وقال:

الحكم، لأنه خروج عن السوق فالجواب تام لكن في تفريع السؤال عما قبله مناقشة ظاهرة، لأن المحمول فيما ذكر أمر عدمي لأن المذكور فيما سبق أن الحكم بالمحمولات الثبوتية أعني التي لا يدخل السلب في مفهومها يستدعي أحد الوجودين فلا يصدق قوله لوصح هذا إلخ إلا بتعسف فتدبر وعدم العلم والإخبار عنه ليس بمفهوم ثبوتي حتى يقتضي وجود الموضوع، ويتحقق التناقض باعتباره، اللهم إلا أن يعتبر المحمول الاتصاف بهما، كما أشار إليه الشارح لكنه بعيد من عبارة المصنف، فليتأمل.

قوله: (حتى كون قضية موجبة معدولة إلخ) ليس معدولية القضية واقتضاؤها وجود الموضوع باعتبار حمل المعدوم المطلق على الأمر، حتى يقال: معنى معدوم مطلق مسلوب عنه الوجود المطلق، فيكون موجبة سالبة المحمول، وهي عندهم لا تقتضي أيضاً وجود الموضوع،

المطلق ومن حيث أنه متصور موجود في الذهن قسم منه، ولا استحالة في ذلك (أجاب عنه) أي عن الأمر الأول الذي تمسك به الحكماء في إثبات الوجود الذهني (الإمام الرازي بمنع أنا نتصور ما لا وجود له) في الخارج أصلاً، (بل كل ما نتصوره **فله وجود غائب عنا**)، وذلك المتصور **إما** (**قائم بنفسه كما يقوله أفلاطون**) فإنه ذهب إلى أنه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق أزلي أبدي، وما استدل به أرسطو على إبطال هذا الرأي غير صحيح فيكون الاحتمال قائماً فيه، فيبطل ما ذكرتموه من

لو صح ما ذكرتم من أن المحكوم عليه بالحكم الثبوتي الصادق، يجب أن يكون موجوداً لما صدق قولنا: المعدوم المطلق مقابل للموجود، لأنه يستلزم أن يكون مفهوم المعدوم المطلق موجوداً، فيكون فرداً منه لا مقابلاً له، فحينئذ لا يدفعه جواب المصنف كما لا يدفع جواب الشارح لتقرير المتن لأنه سؤال باعتبار الحكم على ما صدق عليه المعدوم، وأنه يستلزم أن يكون ما صدق عليه المعدوم المطلق معدوماً مطلقاً، وموجوداً في الجملة فتدبر، فإنه قد غلط فيه بعض الناظرين.

قوله: (مفهوم المعدوم إلخ) يعني لا منافاة بين كون مفهوم المعدوم المطلق مقابلاً لموجود المطلق وفرداً منه، فإنه من حيث هو مع قطع النظر عن وجوده في الذهن مقابل له، ومن حيث إنه متصور موجود في الذهن فرد منه ولا استحالة فيه، فإن مفهوم التصديق مقابل للتصور الساذج من حيث هو ومن حيث حصوله في الذهن تصور ساذج وأمثال ذلك كثير.

قوله: (فله وجود غائب) فلغيبوبته توهم أنه غير موجود.

قوله: (إما قائم بنفسه إلخ) أي متردد بين هذين الأمرين لا أنه منقسم فكل واحد من الأمرين سند المنع.

كما سيشير إليه في تحقيق الاستدلال الثالث على الوجود الذهني، بل باعتبار حمل ما لا يعلم ولا يخبر عنه على ذلك الأمر.

قوله: (قلنا مفهوم المعدوم) قال الأستاذ المحقق: هذا الجواب ساقط لأن الحكم الثبوتي، لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه إنما يقتضي حال ثبوت المحكوم به له، وعلى تقدير كون المحكوم عليه ها هنا موجوداً في الذهن لا يثبت له في نفس الأمر المقابلة للموجود المطلق في هذه الحالة، وحيث ثبت له تلك المقابلة في نفس الأمر لا يمكن له وجود أصلاً، وهو ظاهر ويمكن دفعه بمنع قوله، وعلى تقديركونه إلخ إذ حينئذ يثبت له المقابلة للموجود المطلق باعتبار مفهومه الذي هو سلب الوجود، ولا يقدح في هذه المقابلة اتصاف هذا المفهوم بالوجود.

قوله: (ومن حيث إنه متصور إلخ) لم يرد به أن وجوده باعتبار تصوره في حال الحكم إذ السوق في اقتضاء الوجود حال اعتبار الحكم، بل إن اتصافه به حال اعتبار الحكم باعتبار كونه متصوراً، حينئذ لا باعتبار أنه موجود في الخارج فتأمل.

الدليل، **ولو حمل** قول أفلاطون ها هنا على ما نقل من أن صور معلومات اللّه تعالى قائمة بذواتها **لكان أنسب** (أو) قائم (بغيره كما يقوله الحكماء فإن الصور) أي صور جميع المفهومات (**مرتسمة عندهم في العقل الفعال**) فإنه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا، **فلا بد أن يرتسم فيه صور ما يوجده فإذا التفتت** النفس إليها شاهدتها (والجواب أن المرتسم فيها) أي **في الأمور الغائبة** عنا كالعقل الفعال مثلاً (**إن كانت**

قوله: (**ولو حمل إلخ**) يعني أن المذكور في الكتب حمل قول أفلاطون على المثل، وهو إن كان كافياً في تقوية المنع بناء على أنه إذا جاز وجود المثل المجردة للطبائع النوعية، فليجز مثلها في جميع المفهومات التي نتصورها لكن الحمل على أن صور معلومات اللّه تعالى قائمة بذواتها، وأنه لا بعد في أن تكون الحقائق النورية قائمة بأنفسها في عالم الأنوار لكماليتها وتماميتها في أنفسها، وعدم قيامها في عالم الجسمانيات لكونها ناقصة وكمالاً لغيرها، كما جوزوا كون الشيء جوهراً أو عرضاً باعتبار الوجودين أنسب، فإنه لاستلزامه وجود كل ما نتصوره بالفعل أدخل في تقوية المنع من مجرد الجواز.

قوله: (**أن يرتسم فيه صور ما يوجده**) لأن إيجاده مسبوق بالعلم وليس على سبيل الطبع كالحرارة عن النار، والعلم عبارة عن الصورة المرتسمة في العاقل.

قوله: (**ما يوجده**) ولكون ما يوجده مشتملاً على الأجزاء والعوارض الثبوتية والعدمية، والإضافية الممكنة الوجود وممتنعه لا بد أن يكون صور جميعها مرتسمة فيه.

قوله: (**فإذا التفتت إلخ**) يعني إذا التفتت النفس إلى تلك الصور سواء كانت قائمة بنفسها أو بغيرها شاهدتها من غير أن تكون حاصلة فيها، فلا تكون موجودة في الذهن فهو متفرع على كلا التقديرين وليس مختصاً بتقدير الارتسام وإن كان ظاهر العبارة توهمه.

قوله: (**لكان أنسب**) إذ الملائم هاهنا عموم الحكم لكل متصور ممكناً كان أو ممتنعاً، والمُثل التي نُقلت عن أفلاطون على تقدير صحة وجودها، إنما تكون في طبائع الأنواع الممكنة الوجود، لا في كل طبيعة ممتنعة الوجود كانت أو ممكنة، فإن عاقلاً كيف يقول: إن شخصاً من الطبيعة التي امتنع وجودها في الخارج موجودة في الخارج أزلاً وأبداً، وأيضاً ليس كل متصور ممكن كذلك، إذ ليست الأفراد المادية الكائنة الفاسدة من كل نوع عين الفرد المجرد الباقي.

قوله: (**مرتسمة عندهم في العقل الفعال**) فإن قلت: قد يحكم على المعدوم الجزئي من حيث هو جزئي ومعلوم العقل هو الجزئي على وجه كلي من حيث هو كلي، قلت بعد تسليم المقدمتين لا يضر لأنه كلام على السند الخاص.

قوله: (**فلا بد أن يرتسم فيه صور ما يوجده**) أورد عليه أن الدليل خاص من المدعي إذ المدعي إنما يتم بارتسام الممتنعات والممكنات غير الموجودة أيضاً، وأجيب بأن الاشتباه في كونه محل الارتسام فإذا ثبت ذلك ثبت ارتسام الممتنعات أيضاً، إذ لا كمال للعقول منتظرة وفيه أنه إنما يتم إذا ثبت أن ذلك الارتسام ممكن وكمال له، وقد يجاب بأن المراد صور ما يفيده ويفيضه علينا من المفهومات.

الهويات) أي هويات ما نتصوره (لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وأنه سفسطة) ظاهرة البطلان، (وإن كان) المرتسم فيها (هو الصور والماهيات الكلية، **فهو المراد بالوجود الذهني إذ غرضنا**) ومقصودنا (إثبات نوع من التميز للمعقولات) التي هي الماهيات الكلية (هو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن) أي اخترع الذهن تلك المعقولات، فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا (أو لاحظها) أي لاحظ الذهن تلك المعقولات (من موضع آخر) كالعقل الفعال، فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه، **وإنما لم يتعرض** لقيام ما نتصوره بنفسه، لأن بطلانه أظهر **والحاصل** أن تلك الأمور المتصورة إذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج، لم يمكن أن يكون لها وجود أصيل لا قائم بنفسها، ولا بغيرها فوجب أن يكون لها وجود ظلي في قوة دراكة سواء كانت هي النفس الناطقة أو غيرها، وهو المطلوب هذا **وقد اعترض على متمسكهم بأنه** إن أريد بالأمور الثبوتية أمور ثابتة في

قوله: (أي في الأمور الغائبة) أشار إلى أن مرجع الضمير متقدم من حيث المعنى وفي التعميم إشارة إلى أن الجواب غير مختص بالارتسام في العقل الفعال.

قوله: (إن كانت الهويات إلخ) هذا مبني على ما سبق من أن ما انحاز بالهوية فهو موجود خارجي، وما انحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهني، فالمرتسم في الأمور الغائبة إن انحاز بالهوية بهذا الارتسام فهو موجود خارجي، فيلزم وجود الممتنع في الخارج، وإن انحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهني، إذ لا نعني بالموجود الذهني إلا هذا، وبعبارة أخرى: إن المرتسم فيها إن ترتب عليه أحكامها، وآثارها بهذا الارتسام يلزم تحقق الممتنع في الخارج، وإن لم يترتب عليها تلك الأحكام والآثار فهو موجود ذهني.

قوله: (وإنما لم يتعرض إلخ) يعني كان المنع مستنداً بسندين، فإبطال أحد السندين لا يجدي في دفع المنع، فأجاب: بأن بطلانه لما كان ظاهراً لم يتعرض له، وذلك لأن القول بقيام الممتنعات بذواتها في الخارج أظهر بطلاناً من القول بقيامها بالغير في الخارج.

قوله: (والحاصل إلخ) أي حاصل الاستدلال بعد ملاحظة ما ذكره المصنف في دفع منع الإمام، وهو بطلان أحد الشقين، واستلزام الشق الآخر للمطلوب فتدبر، فإنه مما زل فيه بعض الناظرين.

قوله: (وقد اعترض على متمسكهم) فيه إشارة إلى أنه وارد على متمسكهم حيث ذكر فيه الأمور الثبوتية، وأما على ما ذكره المصنف فإن حرر على طبق متمسكهم بأن يراد بالأحكام الأمور التي حكم بها، كما هو الظاهر فإن قوله: يحكم عليه، بمعنى يحمل عليه والباء صلة له،

قوله: (فهو المراد بالوجود الذهني) هذا بظاهره مناف لما سيأتي في بحث الكيف في المقصد السادس من مقاصد العلم من أن الارتسام في غير العقل الإنساني ينافي الوجود الذهني.

الخارج، فلا نسلم أنا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج، كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجوداً في الخارج، وإن أريد بها أمور ثابتة في الذهن **كان ذلك مصادرة على المطلوب**، وأجيب **بأن المراد** بالثبوتية ما ليس السلب داخلاً في مفهومها، واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول، **فإنها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود**

وكون الحكم إيجاباً مستفاد من يحكم عليه، لأنه المتبادر منه فوارد عليه، وأما إذا أريد بالإمكان النسب الجزئية وبالثبوتية الإيجابية، وتكون الباء زائدة كما هو رأي الأخفش أو للملابسة ملابسة العام للخاص، ويكون المحكوم به متروكاً لعدم تعلق الغرض به لأن الاحتراز من السالبة المحمول، حاصل بالثبوتية لعدم كون الإيجاب فيها حقيقة، ويصير المعنى ويحكم عليه بأمور أحكاماً إيجابية صادقة، فلا ورود لهذا الاعتراض أصلاً، كما لا يخفى.

قوله: (كان ذلك مصادرة إلخ) لأن الوجود الذهني موقوف على ثبوت الأمور في الذهن الذي هو الوجود في الذهن.

قوله: (بأن المراد إلخ) يعني ليس الثبوتية بمعنى الموجودة حتى يصح الترديد المذكور، بل بمعنى ما ليس السلب داخلاً في مفهومه.

قوله: (فإنها مساوية للسالبة) لكون الإيجاب اعتبارياً محضاً، إذ ليس فيها حقيقة إلا سلب المحمول عن الموضوع، لكون العقل اعتبر أنه إذا سلب عنه المحمول كان متصفاً بالسلب، ولا اتصاف في نفس الأمر وإلا لزم التسلسل في الاتصافات الثابتة في نفس الأمر.

قوله: (فإنها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع) فيه بحث لأن معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به القطب في شرح المطالع، إن (ج) شيء يسلب عنه (ب) ولا شك أن صدق هذا الإيجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شيء يسلب عنه (ب) (لج) في نفس الأمر، وإن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فيلزم أن تقتضي الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع، ولو في الذهن كسائر الموجبات المقتضية له بلا فرق ومن هاهنا، قال الفاضل الرومي في حاشيته المراد بعدم استدعاء الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع عدم استدعائها إياه بحسب الحقيقة، والخارج وأما استدعاؤه وجوده في الذهن، فلا محيص عنه إذ لا فرق بين الموجبة السالبة المحمول، وبين الموجبة المعدولة المحمول في استدعاء وجود الموضوع في الذهن، سواء اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع، أو حال الحكم بالثبوت والحق أن الموجبة السالبة المحمول موجبة في الظاهر سالبة في الحقيقة، كما يدل عليه قول الشارح في بعض حواشيه، إذا حمل انتفاء الكتابة عن زيد عليه كانت موجبة سالبة المحمول راجعة إلى السلب، وإذا حمل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت موجبة معدولة المحمول، قد أثبت فيها للموضوع مفهوم عدمي، وليس راجعاً إلى حقيقة السلب بل هو إيجاب يلزمه السلب ولا يساويه، وقال في بعض كتبه مرجع اتصاف الشيء بالصفات السلبية عدم اتصافه بما هو مسلوب عنه ولا شك أن المقتضى لوجود الموضوع حقيقة الإيجاب لا صورته فقط، فلا ورود للبحث، وأما ما

الموضوع وعن المعدولة أيضاً إذا جوز صدقها مع عدم الموضوع، واعترض أيضاً بأنك إن أردت أن تلك الأمور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور، فهو ممنوع، كيف ولو صح ذلك **كان الموضوع موجوداً** في الخارج، وإن أردت أنها ثابتة له في الذهن، كان ذلك فرعاً لوجود الموضوع فيه، فيكون مصادرة **وأجيب: بأنا نريد أنها ثابتة للموضوع في نفس الأمر**، وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن. الأمر (الثاني) من الأمور الدالة على الوجود الذهني أن يقال: (من المفهومات ما هو كلي) **أي متصف بالكلية** التي هي صفة ثبوتية فلا بد أن يكون

قوله: (**إذا جوز إلخ**) بناء على عدم الفرق بين سلب شيء عن شيء المعتبر في سالبة المحمول، وسلب شيء في نفسه المعتبر في المعدولة لكن التحقيق خلافه كما بين في موضعه.

قوله: (**واعترض أيضاً**) ما مرّ كان متعلقاً بالثبوت المحمول المستفاد من قوله الثبوتية، وهذا متعلق بالثبوت الرابطي المستفاد من قوله يحكم عليه.

قوله: (**كان الموضوع موجوداً إلخ**) بناء على أنه لا بد من وجود الموضوع في طرف الثبوت، والاتصاف.

قوله: (**في نفس الأمر**) أي في حد ذاته مع قطع النظر عن فرض فارض، وهذا الجواب لا يتأتى في الاعتراض الأول لأن الأمور الثابتة في نفس الأمر يجوز أن تكون عدمية، فلا تقتضي وجود الموضوع كما في سالبة المحمول.

قوله: (**أي متصف بالكلية**) فعلى هذا كلمة من التبعيضية مبتدأ بتأويله بلفظ البعض ليكون محط الفائدة، قوله: ما هو كلي على ما اختاره الشارح في حواشي الكشاف في تفسير قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا باللّه﴾ [البقرة: ٨] الآية.

ذكره القطب فالغرض منه إظهار صورة الإيجاب، ومبني على الظاهر بقرينة أنه أيضاً صرح بأن الموجبة السالبة المحمول لا تقتضي وجود الموضوع وأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له.

قوله: (**وعن المعدولة أيضاً إذا جوز صدقها مع عدم الموضوع**) وأما إذا لم يجوز فالاحتراز عن المعدولة ليس بمقصود لا أنها ليست بخارجة، فإن خروجها ضروري مطلقاً، ثم في الشرطية المذكورة إشارة إلى ماقيل: إذا لم يعتبر في الموجبة المعدولة استعداد الموضوع لنقيض المحمول لا يقتضي وجود الموضوع، أو إلى ما قيل: إذا كان الوجود والثبوت محمولاً في السالبة، والمعدولة فالمآل فيهما إلى انتفاء الموضوع، فحينئذ تصدق المعدولة مع عدم الموضوع.

قوله: (**وأجيب بأنّا نريد أنها ثابتة للموضوع في نفس الأمر**) اعلم أنّ معنى نفس الأمر نفس الشيء على أن الأمر هو الشيء نفسه، ومعنى ثبوت شيء لشيء في نفس الأمر مثلاً ثبوته له في حد ذاته، أي من غير اعتبار معتبر وفرض فارض، فنفس الأمر أعم من الخارج مطلقاً، ومن

الموصوف بها موجوداً (و) ليس في الخارج إذ (كل موجود في الخارج فهو مشخص) متعين في حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه، فيكون موجوداً في الذهن، ويرد عليه أن الكلية صفة سلبية لأنها عدم المنع من فرض الشركة، وإن سلم كونها ثبوتية كانت **داخلة في الاستدلال** الأول، فلا وجه لجعلها استدلالاً على حده، وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلي، فيكون موجوداً، ليس في الخارج بل في الذهن **ويرد عليه السؤال الثاني، وقد يقال** أيضاً: للحقائق الكلية كالإنسان مثلاً وجود بالضرورة، وليس في الأعيان بل في الأذهان ويتجه عليه أن دعوى الضرورة في كون الحقائق أنفسها موجودة غير مسموعة، **نعم أفراد** هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة. الأمر (الثالث **لولا الوجود الذهني** لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع) وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الأمر الكلي الواقع عنواناً سواء كان موجوداً في الخارج محققاً أو مقدراً أو لا يكون موجوداً فيه أصلاً (والتالي باطل) وقد أشار إلى بيان الملازمة وبطلان التالي معاً بقوله: (**فإنا إذا قلنا**:

قوله: (داخلة في الاستدلال الأول) فيه بحث لأن الاستدلال الأول موقوف على ثبوت أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج، ولذا أجاب الإمام عنه بمنع هذه المقدمة بخلاف هذا الاستدلال واشتراكهما في أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له لا يستدعي دخوله فيه.

قوله: (وقد يقال: إلخ) أي في توجيه عبارة المتن وعلى هذا من المفهومات خبر لما هو كلي على ما اختاره المحقق التفتازاني في شرح الكشاف.

قوله: (ويرد عليه السؤال الثاني) وهو أنه داخل في الاستدلال الأول وقد عرفت اندفاعه.

قوله: (وقد يقال إلخ) أي في توجيه المتن، فحينئذ يراد من المفهومات الحقائق أي الطبائع أو في الاستدلال على الوجود الذهني.

قوله: (نعم أفراد إلخ) فإن قلنا: بجزئية الحقائق لها حقيقة، فلا نسلم أن ليس لها وجود في الخارج، وإن قلنا: بعدم جزئيتها حقيقة كما هو مختار المتأخرين من أنها أمور انتزاعية، والقول بجزئيتها مجرد اصطلاح بناء على انتزاعها من نفس الهوية من غير ملاحظة أمر خارج، فلا نسلم أن لها وجوداً.

قوله: (لولا الوجود الذهني إلخ) تقريره لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ الحقيقية الموجبة الصادقة لكن أخذها ممكن، بل واقع نحو الممتنع معدوم بيان الملازمة، إن الحكم فيها غير مشروط بوجود الموضوع في الخارج، فيجوز أن يكون الحكم فيها على الأفراد المعقولة فقط حكماً إيجابياً فلو لم تكن موجودة في الذهن لم يصدق ذلك الحكم.

الذهن من وجه إذ الموجود في الخارج الذي لا نتعقله موجود في نفس الأمر دون الذهن، والكواذب بالعكس وبهذا يعلم معنى المطابقة لنفس الأمر.

الممتنع معدوم فلا نريد به أن للممتنع) أي ما يصدق عليه الممتنع (في الخارج معدوم فيه قطعاً) أي لا نريد ذلك قطعاً، إذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع أصلاً (بل) نريد به (أن الأفراد المعقولة للممتنع) أي يصدق عليها الممتنع في العقل (من الأفراد المعقولة للمعدوم) أي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الأمر أنها معدومة في الخارج، فلو لم يكن للممتنع أفراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الإيجابي، فلذلك قال: (**وهذا بالحقيقة عائد** إلى الأول) والحاصل: أن قولنا: الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة، وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه، لا بما اشتهر من أن الحكم فيها على الأفراد الخارجية فقط، إما محققة أو مقدرة فلولا أن يكون للممتنع أفراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الإيجابي في هذه القضية الحقيقية، **ويرد عليه أن مفهوم المعدوم أمر سلبي، وقد يقال**: لولا الوجود الذهني **لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية** كقولك: كل مثلث تساوي زواياه قائمتين، إذ ليس الحكم فيها مقصوراً على الأفراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الأفراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الأمر، فلو لم يكن لما عداها وجود

قوله: (فإنا إذا قلنا الممتنع معدوم) ولا شك أنه صادق.

قوله: (فلا نريد به إلخ) فالوجود الخارجي ليس بمعتبر فيه لا محققاً ولا مقدراً.

قوله: (وهذا بالحقيقة إلخ) قد عرفت ما فيه.

قوله: (ويرد عليه إلخ) فيه أنك قد عرفت من التقرير والمذكور أن ليس الاستدلال مختصاً بهذا القول المخصوص قيل: هو مجرد تمثيل فالمناقشة فيه لا تنفع. كيف، وجميع المسائل المنطقية أحكام إيجابية بمفهومات ثبوتية هي معقولات ثانية على معقولات أولى، نحو كل جنس كذا، فلولا الوجود الذهني لم تكن تلك الأحكام صادقة.

قوله: (وقد يقال: إلخ) خلاصة السابق أنه لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الموجبة الحقيقية التي حكم فيها على الأفراد المعقولة جزئية كانت أو كلية، وخلاصة هذا الوجه أنه لولا الوجود الذهني لزم بطلان كلية القضية الحقيقية، أي بطلان صدق القضية الحقيقية التي حكم فيها على الأفراد الخارجية والمعقولة، كالمثال المذكور لأن صدقها كلية يستدعي صدق الحكم على الأفراد المعقولة أيضاً، وصدقه عليها على تقدير عدم الوجود الذهني محال لعدم وجود الموضوع.

قوله: (إن مفهوم المعدوم أمر سلبي) فيكون قولنا الممتنع معدوم موجبة سالبة المحمول فلا تقتضي وجود الموضوع وقد مرّ ما فيه سؤالاً وجواباً.

قوله: (لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية) أي يلزم أن تكون الأحكام الإيجابية الكلية كلها باطلة قطعاً. صرح به في حواشي التجريد، وفيه بحث إذ قد يكون بعض أوصاف الموضوعات

ذهني لم يصدق عليها حكم إيجابي (واحتج نافيه وهم جمهورالمتكلمين) فإن بعضهم قالوا: بالوجود الذهني (بوجهين أحدهما لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حاراً بارداً مستقيماً معوجاً) لأنّا إذا تصورنا الحرارة **فقد حصلت الحرارة** في ذهننا ولا معنى للحار إلا ما قامت به الحرارة، وكذاالحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج، لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة، وأيضاً يلزم اجتماع الضدين إذا تصور الضدان معاً، وحكم عليهما بالتضاد (**وثانيهما** أن حصول حقيقة الجبل والسماء) مع عظمهما (في ذهننا مما لا يعقل **وأجاب عنه**) أي عما ذكر من الوجهين (**الحكماء** بأن الحاصل في الذهن صورة وماهية) موجودة بوجود ظلي (لا هوية عينية) موجودة بوجود أصيل، (والحار ما يقوم به هوية الحرارة) أي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني، فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه، ولا اجتماع الضدين أيضاً، **لأن**

قوله: (لو اقتضى إلخ) هذا الوجه يفيد عدم اقتضاء التصور للوجود الذهني، والمطلوب نفيه إلا انه لما كان تصور الشيء مقتضياً لثبوت الوجود الذهني، كان انتفاء الاقتضاء مستلزماً لانتفائه.

قوله: (فقد حصلت الحرارة) وقامت به ليصح ارتباطه بقوله: ولا معنى للحار إلا ما قامت به الحرارة، وقد يمنع بالفرق بين الحصول فيه، والقيام به فإن الحوادث حاصلة في الزمان والمكان مع عدم قيامها بهما لكن هذا إنما يتم على القول، بأن القائم هو الشبح الموجود في الذهن هو المعلوم به.

قوله: (معاً) أي كلاهما وليس بمعناه الحقيقي أعني في زمان واحد لامتناع ذلك، فلا بد حينئذ من اعتبار الحكم عليهما بالتضاد، لأن تصور التضاد لكونه نسبة يقتضي حصول الطرفين فيه، فاندفع ما قيل أن تصور الضدين معاً يستلزم اجتماع الضدين، فلا حاجة إلى قوله: وحكم عليهما بالتضاد.

قوله: (وثانيهما إلخ) جعله وجهاً ثانياً بناء على أن المانع في الأول من الحصول في الذهن من جانب العاقل، وفي هذا من جانب المعقول.

قوله: (وأجاب عنه الحكماء إلخ) خلاصة الجواب الفرق بين الوجودين مع كون الموصوف أمراً واحداً.

بحيث لا يمكن أن تصدق إلا على الموجود في الخارج، ففي تلك الصورة تصدق الكلية الحقيقية بلا مرية.

قوله: (وأجاب عنه الحكماء) ها هنا أبحاث كثيرة واعتراضات قوية لكن الأنسب ذكرها في مباحث العلم فسنذكرها هناك إن شاء الله تعالى.

التضاد من أحكام الأعيان والهويات، دون الصور والماهيات، (و) بأن (الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء) وغيرهما من الأشياء، فإن ماهيتها موجودة بوجود خارجي يمتنع أن يحصل في أذهاننا (وأما مفهوماتها الكلية) وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية (فلا) يمتنع حصولها في الذهن، إذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات (لا يقال الحاصل في الذهن إن كان مساوياً لها) أي للهوية (عاد الإلزام) وتم الدليلان معاً (وإلا لم تكن هي) الهوية (حاصلة) في ذهننا

قوله: (دون الصور) بل هي متفاوتة ولذا كان الضد مع الضد أقرب خطوراً منه بدونه.

قوله: (وبأن إلخ) قدر لفظ بأن إشارة إلى أنه معطوف على قوله بأن الحاصل إلخ لا على قوله: والحار ما يقوم به هوية الحرارة مع قربه، لئلا يلزم استدراك قوله وأما مفهوماتها فلا.

قوله: (وغيرهما) مما له عظم قدره ليصح إرجاع ضمير مفهوماتها.

قوله: (بصفات تلك الهويات) أي بصفات مختصة بتلك الهويات كالعظم والمقدار والشكل والتناهي.

قوله: (وتم الدليلان معاً) أي كلاهما زاد ذلك، لئلا يتوهم من ذكر المساواة اختصاص لا يقال بإتمام الدليل الثاني.

قوله: (لأن التضاد من أحكام الأعيان والهويات) فيه بحث لأن هذا الجواب إنما يتم إذا ادعى الخصم لزوم اتصاف الذهن بالصفات الخارجية كالحرارة والبرودة ونظائرهما، وأما لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية أو بصفات المعدومات كالامتناع وأمثاله فلا، إذ لا يتيسر أن يقال: كون محل الزوجية موصوفاً بها من أحكامها المتعلقة بوجودها العيني، وكذا تضادها مع الفردية إنما هو في الوجود العيني دون الظلي، إذ لا وجود عينياً لأمثالهما من لوازم الماهيات، وكذا الكلام في الامتناع وأمثاله، إذ لا يمكن أن يقال: كون محل الامتناع موصوفاً به من أحكامه المتعلقة بوجوده العيني، إذ لا يتصور له وجود عيني قيل: والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به، وهذه الأشياء أعني الحرارة والبرودة ونظائرهما حاصلة في الذهن لا قائمة به، والثاني هو الموجب لاتصاف الذهن به لا الأول، كما أن حصول شيء في المكان والزمان لا يوجب اتصافهما به، وأنت خبير بأن هذا الجواب أيضاً لا يتم على ما اتفق عليه كلمة القائلين بأن الموجود في الأذهان ماهيات الأشياء لا أشباحها من اتحاد العلم والمعلوم، إذا لا يمكن أن يقال: الماهية الحاصلة في الذهن غير قائمة به، مع أن العلم الذي هو عبارة عن تلك الماهية نفسها قائم به قطعاً، والقول بالقيام باعتبار العلمية دون المعلومية مما لا يجدي نفعاً، نعم يتم على ما اختاره هذا القائل مخالفاً للجمهور من القول بأن مفهوم الحيوان مثلاً إذا حصل في الذهن، فحينئذ يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المعلوم، وهو عرض وجزئي لكونه قائماً بنفس شخصية ومتشخصاً بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج، وأما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم.

معقولة لنا (لأنا نقول **بالحاصل) في الذهن** (**نفس الماهية**) التي لتلك الهوية (**وإنه**) **أي ذلك الحاصل** (ليس مساوياً للهوية) فإن الماهية كلية والهوية جزئية، فيتخالفان في الحقيقة والأحكام إذ في الهويات أمور زائدة على الماهيات، (**نعم**) **ذلك الحاصل** (ماهيتها) أي ماهية تلك الهوية، (**ولا معنى للماهية إلا ذلك**) أي ما يحصل في العقل بحذف المشخصات من الهوية، فلا يلزم أن لا تكون الهوية حاصلة معقولة، وإذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية (فقولك: هل يساويها) أي هل يساوي الحاصل الهوية (أو لا) **إن أردت** به أنه هل يساوي نفس الهوية اخترنا أنه ليس مساوياً لها، ولا محذور كما عرفت، وإن أردت أنه هل يساويها في الماهية[*]أو لا فهو كلام (خال عن التحصيل) إذ معناه أن ماهية الهوية هل تساوي ماهية الهوية أو لا (وبالجملة فالصور الذهنية) كلية كانت كصور المعقولات أو جزئية كصور المحسوسات (مخالفة للخارجية في اللوازم) المستندة إلى خصوصية أحد الوجودين، **وإن كانت مشاركة** لها في لوازم الماهية من حيث هي هي (**وما ذكرتم امتناعه هو حكم**

قوله: (**الحاصل في الذهن نفس الماهية**) لا الشبح والمثال ذكره لدفع أن يتوهم من نفي مساواة الحاصل للهوية في الحقيقة أن الجواب مبني على كون الحاصل في الذهن الشبح والمثال، ولذا زاد لفظ النفس.

قوله: (**وإنه أي ذلك الحاصل إلخ**) جواب باختيار الشق الثاني، ومنع لزوم عدم كون الهوية معقولة بناء على أنه الحاصل ماهيتها والماهية عبارة عما يحصل في العقل بحذف المشخصات.

قوله: (**نعم ذلك الحاصل إلخ**) كان الظاهر إيراد الواو لأنه مقدمة ثانية لبيان عدم لزوم أن لا تكون الهوية معقولة، لكنه أورد كلمة نعم لأنها قد ذكرت سابقاً بقوله: الحاصل نفس الماهية، وإن كان ذكره لغرض آخر.

قوله: (**ولا معنى للماهية إلا ذلك**) ولذلك قيل: الماهية تدل على الكلية التزاماً.

قوله: (**إن أردت إلخ**) إلا أن المصنف ترك هذا الشق لدلالة الجواب عليه وذكر الشق الثاني، لئلا يرجع المعترض ويختاره، فاندفع ما توهم من أن المعترض لم يقل لفظ في الماهية في اعتراضه، فكيف يصح أن يقال قولك كذا خال عن التحصيل؟.

قوله: (**كما عرفت**) من أن معنى حصول الهوية في العقل حصولها بحذف المشخصات.

قوله: (**وإن كانت مشاركة إلخ**) إذ لا مدخلية فيها لخصوصية أحد الوجودين فهي حاصلة للصور الذهنية موجبة لاتصافها بها كما للصور الخارجية من غير تفاوت، وليست حاصلة للنفس حينئذ أصلاً، ثم إذا تصورتها النفس صارت حاصلة لها بصورها لا بأنفسها، وهذا الحصول لا يوجب اتصاف النفس بتلك اللوازم لأن صور تلك اللوازم مخالفة لها في العوارض بسبب

قوله: (**وما ذكرتم امتناعه هو الحكم الخارجي**) قد سبق ما عليه، فلا حاجة إلى الإعادة، وقد يجاب عن أصل احتجاج النافين بأن القابل شرط لحصول الأثر، ولا نسلم قبول الذهن

الخارجي) لأن منشأه الوجود العيني، فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن، ويضاد عين البرودة وعين الجبل، يمتنع حصوله في الذهن (فلم قلتم: إن الذهني كذلك) فهذا القدر من الجواب الإجمالي يكفينا، ولا حاجة بنا إلى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن.

[المقصد الخامس: المعدومات هل تتمايز أم لا]

(المعدومات هل تتمايز أم لا) الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه، **وتمايز الوجودات الخارجية بحسب أنفسها مما لا يشك فيه أيضاً وتمايزها**

اختلاف الحصولين، أعني حصولها بنفسها وحصولها بصورها، واعتبر في الفرق بينهما بتصور كفر الكافر، وحصوله للكافر فلا يرد النقض بلوازم الماهية، وكذا باللوازم الذهنية كالامتناع مثلاً.

قوله: (المعدومات هل تتمايز أم لا) ذكرها بالاستفهام إشارة إلى عدم الجزم بأحد الطرفين على إطلاقه، بل بالتفصيل الذي ذكره بقوله والحق.

قوله: (الموجودات الخارجية إلخ) تحرير لمحل النزاع بحيث يرتفع عنه الاشتباه، ولما كانت الأشياء تتبين بمقابلاتها تعرض لبيان تمايز الموجودات والوجودات، ليظهر أن تمايز المعدومات المتنازع فيه بهذا المعنى.

قوله: (وتمايز الوجودات) أي على تقدير زيادتها على الماهيات في أنفسها أي مع قطع

للحرارة والبرودة ونظائرهما، وقد أشار إليه الشارح أيضاً في حواشي التجريد، ورد عليه بأن الدليل المذكور للوجود الذهني يدل على وجود الصور الجزئية ذهناً، والصور الجزئية لا ترتسم في النفس المجردة، بل في المادي والمادي يقبل الحرارة والبرودة، ثم إن النفس قد يرتسم فيها ما تقبله كالغم والفرح ونظائرهما، والجواب عن الأول ظاهر لأن قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لا الأعراض، وقوى النفس المدركة أعراض كما صرحوا به. واعلم أن ها هنا مغالطة ذكرها الكاتبي في حكمة العين، بل اتخذها مذهباً لا بد من إيرادها وحلها وهي أن الموجود في الذهن موجود في الخارج البتة، لأن الذهن من الموجودات الخارجية والموجود في الموجود في الخارج موجود فيه، والجواب أن ما ذكره مبني على توهم فاسد، وهو أن الخارج ظرف للذهن، كالبيت للحقة والذهن ظرف للموجود الذهني، كالحقة للدرة فيلزم حينئذ مما ذكره ومنشؤه ملاحظة جانب اللفظ، واستعمال كلمة في الدالة على الظرفية، وأما إذا حقق المعنى وعرف أن المراد بالوجود في الخارج هو الوجود الأصيلي الذي هو مصدر الآثار، ومظهر الأحكام وبالوجود الذهني هو الوجود الظلي الذي ليس كذلك، فيظهر سقوطه بالكلية أو لا يرى أنه إذا قيل: الموجود في الذهن موجود غير أصيلي، والذهن موجود بوجود أصيلي لم ينتظم الكلام.

قوله: (وتمايز الوجودات الخارجية بحسب أنفسها مما لا شك فيه أيضاً) لأن الموجودات الخارجية إنما تتمايز باعتبارها، وما به التمايز وإن لم يلزم أن يكون أمراً موجوداً ضرورة تميز

بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه، **وأما المعدومات التي من جملتها العدمات** ففي تمايزها، وتعددها اللازم للتمايز خلاف (منهم من أثبته فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط، وعدم الضد) عن محل (يصحح وجود الضد) الآخر فيه (دون غيرهما) **أي غير عدمي الشرط والضد، فإن عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط**

النظر عن وجودها وعدمها مما لا شك فيه، إذ لو كانت متحدة لكانت جميع الموجودات موجودة بوجود واحد وتمايزها في نفسها إنما يقتضي اتصاف الماهيات بها في نفس الأمر.

قوله: (وتمايزها بحسب الخارج) بأن تكون متصفة بالتمايز فيه متفرع على وجودها في الخارج، لأن الاتصاف بالتمايز الخارجي بدون وجود الموصوف فيه محال، وأما تمايزها حال كونها معدومة فمتفرع على تمايز المعدومات، وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل: إن الوجودات الخارجية من المعدومات، فكيف لا يشك في تمايزها مع الشك في تمايز المعدومات؟ والحمل على أن الخلاف في تمايز سائر المعدومات يقتضي وجه الفرق.

قوله: (وأما المعدومات التي من جملتها العدمات) أشار بإدخال العدمات التي هي من الممتنعات، إذ لو أمكن وجودها لأمكن وجود الممتنعات لاتصافها بها إلى أن هذه المسألة شاملة للمعدومات الممكنة والممتنعة، وليست مختصة بالممكنة كمسألة الشيئية، وإلى أن العدمات من حيث كونها معدومة داخلة في هذه المسألة، وأما باعتبار إضافتها إلى ملكاتها فهي متمايزة بتمايز ملكاتها، فإن قلت: بعد القول بالمعدومات بصفة الجمع لا معنى للنزاع في تمايزها، وهل ذلك إلا مثل أن يقال الأمور المتعددة هل هي متعددة متمايزة أو لا، وليس المراد التمايز في الخارج حتى يمكن أن يقال: المعدومات المتعددة في الذهن هل هي متمايزة في الخارج أولا، قلت لا شبهة في تعددها من حيث الإضافة إلى الملكات كما عرفت، وذلك يكفي للتعبير بصيغة الجمع إنما النزاع في أن المعدومات المتعددة بحسب الإضافات هل هي متمايزة من حيث إنها متصفة بالعدم أم لا.

قوله: (أي غير عدمي الشرط والضد) لم يرجع الضمير إلى عدم المشروط ووجود الضد الآخر، فإنه يوجب اتصاف عدم الشرط بحكمين مختلفين والمطلوب اختلاف العدمين في الأحكام.

قوله: (فإن عدم غير الشرط إلخ) أراد بالشرط ها هنا ما يتوقف عليه الشيء لا المعنى

الأعمى بعماه عن غيره، لكن لا بد من تميزه في نفسه، وفيه بحث لأن الوجودات الخارجية من المعدومات، فكيف لا يشك في تمايزها؟ مع الشك في تمايز المعدومات، والحمل على أن الخلاف في تمايز سائر المعدومات يقتضي وجه الفرق، وبناء الكلام على وجود الوجود في الخارج بنفسه يدفعه قوله: وتمايزها بحسب الخارج إلخ كما لا يخفى.

قوله: (التي من جملتها العدمات) إشارة إلى تطبيق الدليل أعني قوله: فإن عدم الشرط إلخ على المدعي وهو تمايز المعدومات.

قوله: (فإن عدم الشرط إلخ) اكتفى في الاستدلال بالتمثيلات، إما لأن الدعوى مهملة وإثبات المهملة بالجزئيات منتظم، وإما بناء على أنه لا فرق بين الأعدام الخارجية في التمايز وعدمه ولا قائل بالفصل.

وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر (ولولا التمايز) والتعدد اللازم منه بين العدمات (**لم تختلف مقتضياتها**) ولا أحكامها من كون بعضها ملزوماً لآخر، أو لازماً له أو مساوياً أو مبايناً إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة (ومنهم من نفاه **لأن المعدومات**) والعدمات (نفي صرف لا إشارة إليها أصلاً، وكل ما هو متميز فله وجود إما في الذهن وإما في الخارج) لأن التميز صفة ثبوتية، لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتاً في الجملة، وما يكون ثابتاً كذلك لم يكن معدوماً، فلا شيء من المعدوم بمتميز أصلاً، ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجو د الذهني، **ونفيه عن المعدوم** الذي كلامنا فيه لكان **أنسب** بقوله: (والحق فيه) **أي في الخلاف في تمايز**

المصطلح حتى يرد أن غير الشرط من أجزاء العلة التامة يوجب عدم المشروط، ولو أريد بقوله: لا يوجب لا يوجب عدم المشروط من حيث إنه مشروط يصح حمله على المعنى الاصطلاحي، فإن عدم سائر أجزاء العلة إنما يوجب عدمه من حيث إنه معلول لا من حيث أنه مشروط.

قوله: (لم تختلف مقتضياتها) فيه أن اللازم منه تمايز العدمات مطلقاً، والمطلوب تمايزها من حيث إنها معدومة، فلم لا يجوز أن يكون ذلك الاختلاف بسبب إضافتها إلى ملكاتها؟.

قوله: (لأن المعدومات إلخ) أي من حيث إنها معدومات نفي صرف أي خالص لا إشارة إليها، إذ الإشارة تقتضي الهوية عند العقل المنافية لكونها معدومة، وهذه المقدمة بديهية، فلا يرد أن قولكم نفي صرف لا إشارة إليها بمنزلة أنه لا تميز لها، فيكون مصادرة وصورة الاستدلال أن المعدومات من حيث إنها معدومة لا وجود لها أصلاً، وكل ما هو متميز موجود في الجملة أما الصغرى فبديهية لأن العدم ينافي الثبوت، وأما الكبرى فلأن كل متميز متصف بالصفة الثبوتية التي هي التميز، وكل متصف بالصفة الثبوتية موجود في الجملة.

قوله: (ونفيه عن المعدوم) التعرض لنفي الوجود الذهني في الصغرى مستفاد من التعرض له في الكبرى ليتكرر في الأوسط بأن يقال: المعدومات لا وجود لها في الذهن، والخارج وكل ما هو متميز موجود إما في الذهن أو في الخارج.

قوله: (أنسب) لئلا يكون الاستدلال المذكور مشعراً بالتفصيل المذكور في قوله والحق.

قوله: (فإن عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط) فإن قلت: عدم أي جزء كان من العلة التامة يوجب عدم المعلول، فما معنى هذا الكلام؟: قلت: المراد بالشرط ها هنا معناه اللغوي، وهو ما يتوقف عليه الشيء في الجملة، فيصح الكلام وإن حمل على معناه الاصطلاحي، فنقول مراده من قوله: فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط أن عدمه مع وجود باقي العلة التامة يوجبه، فحينئذ يكون معنى قوله: فإن عدم غير الشرط لا يوجب إلخ، أنه لا يوجب عدمه مع وجود أجزاء العلة التامة التي فرض وجودها في الصورة الأولى، وهذا حكم صحيح لأن تلك الأجزاء إذا فرض تحققها في الصورة الثانية أيضاً، كان غير الشرط الذي فرض عدمه فيها أجنبياً، ليس بجزء

المعدوم أنه فرع الخلاف في الوجود الذهني و) ذلك لأنه (لا تمايز) بين المعدومات (إلا في العقل) فإن تلك الأحكام **إنما تتصف** بها المعدومات بحسب نفس الأمر في العقل لا في الخارج، إذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج، حتى يمكن اتصافه فيه بشيء فلا تمايز بينها إلا في العقل، (فإن كان ذلك) التمايز الحاصل لها في العقل (لوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقاً) بل كل ما يتصور من

قوله: (أي في الخلاف إلخ) قد عرفت أن هذا الخلاف غير مختص بالمعدومات الممكنة، وبالتمايز في الخارج، فمن قال: المراد الخلاف بين القائلين بأن لا ثبوت للمعدوم، وإلا فلا يصح التفريع لم يأت بشيء.

قوله: (إنما تتصف إلخ) بمعنى أن العقل إذ لاحظها وجدها متصفة بتلك الأحكام في حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار معتبر، وفرض فارض وهذا الاتصاف الانتزاعي لا يتوقف على وجود العقل وملاحظته، فلا يرد أن ذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعقل، إذ لو فرض عدمه بل عدم العاقل يكون ذلك الاختلاف بحاله.

من العلة التامة أصلاً، فلا يوجب عدم المشروط ولك أن تقول: مراده أن عدم الشرط من حيث إنه شرط يوجب عدم المشروط من حيث هو كذلك، بخلاف عدم غير الشرط من حيث هو كذلك نعم إذا لوحظ من حيث إنه جزء آخر من العلة التامة، فعدمه أيضاً يستلزم عدم المشروط، والأول أظهر.

قوله: (أي في الخلاف في تمايز المعدوم إلخ) أي بين القائلين بأن لا ثبوت للمعدوم، وإلا فلا يصح التقدير، ثم اعلم أن الممتنع يستلزم الممتنع، وكذا الخياليات فلا تكون المسألة فرع ثبوت المعدوم الممكن غير الخيالي، واعترض على قوله: لأنه لا تمايز إلا في العقل بأن الدليل على ذلك التمايز اختلاف مقتضيات الأعدام كما تحققته، وذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعقل، إذ لو فرض أن لا عاقل في الوجود يكون الاختلاف، والاقتضاء بحاله فكذا التمايز، وقد نبهت على جوابه فيما سبق، فليتذكر هذا واعترض بعض المتأخرين أيضاً على هذا الحق بأن بيان التفريع بهذا الوجه، مع أنه مردود بأن الأمر بالعكس لأن الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون: بتمايز المعدومات، وجمهور المتكلمين النافين للوجود الذهني هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن إجراؤه في تمايز العدمات، إذ لا يمكن أن يقال: إن كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الأعدام متمايزة، إذ الأعدام لكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها أعداماً، بل إنما تخرج عن كونها معدومات، فالأولى أن يقال: لما كان التمايز وصفاً ثبوتياً يستدعي ثبوت الموصوف به، فمن أثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الأعدام والمعدومات الخارجية، لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلاً، وهذا الاعتراض مع بيان التفريع بالوجه المذكور مذكور في شرح المقاصد، سوى قوله: لا يمكن إجراؤه في تمايز الأعدام إلخ وأقول: أما الجواب عن الرد بأن الأمر بالعكس، فهو أن مراد

المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجوداً في الذهن، فالامتياز الحاصل هناك **ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق** الذي لا وجود له

قوله: (ثابت للموجود) أي للوجود مدخل في التمايز إذ لولاه انتفي التمايز، فلا يرد أنا لا نسلم كونه للوجود ضرورة أن عدم الشروط متمايز عن عدم غيره، لا الصورتين الحاصلتين منهما إلا أن ظرف التمايز الذهن.

قوله: (لا للمعدوم المطلق) أي من حيث إنه معدوم وإن كان ثابتاً لذات المعدوم، وهذا هو المطابق لما في إلهيات الشفاء، والتحصيل من أنه كيف يوجب على المعدوم حكم؟ ومعنى قولنا: أن المعدوم كذا إن وصف كونه كذا حاصل للمعدوم أي موجود له، فذلك الوصف لا يخلو، إما أن يكون في نفسه موجوداً أو معدوماً، فإن كان موجوداً، فيكون للمعدوم صفة موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود، وإن كانت الصفة معدومة، فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء؟. فإن ما لا يكون موجوداً في نفسه يستحيل أن يكون موجوداً لشيء انتهى، وما قالوا: من أن المعدومات متمايزة فمرادهم أن المعدومات الخارجية متمايزة في الذهن وهو غير مناف لنفي التمايز عن المعدوم المطلق، فاندفع ما قاله صاحب المقاصد: من أن الأمر على عكس ما قال صاحب المواقف، لأن الحكماء المثبتين للوجود الذهني قائلون بالتمايز، وجمهور المتكلمين النافين له قائلون بعدم التمايز، ومع ذلك لا يمكن إجراؤه في تمايز العدمات، إذ لا يمكن أن يقال: أن ذلك التمايز إذا كان لكونها موجودة في الذهن لم تخرج عن كونها إعداماً، بل عن كونها معدومات. أما الأول فلما مر من اختلاف القولين، وأما الثاني فلأن الكلام في تمايز المعدومات من حيث إنها معدومات وإذا كانت الأعدام موجودة في الذهن لم تكن معدومات، وكذا ظهر فساد ما ذكره شارح التجريد من أن الأولى في وجه التفريع، أن يقال: لما كان التمايز وصفاً ثبوتياً يستدعي ثبوت المثبت له فمن أثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الأعدام، والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم

المصنف بيان ما هو الحق في هذه المسألة، وأن الخلاف في التمايز ينبغي أن يكون فرع الخلاف في الوجود الذهني، وإن لم يجعلوا كذلك، وليس مراده إنهم إنما اختلفوا في تمايز المعدوم بناء على اختلافهم في الوجود الذهني، وإن أشعر به كلام الشارح في المقصد السابع من مرصد الوحدة والكثرة على أن أبا علي ذكره في وجودية الإمكان أنه لو لم يكن وجودياً لم يكن فرق بين إمكانه لا ولا إمكان له، لعدم التمايز بين العدمات، فيفهم منه أن الحكماء لا يقولون بتمايز الأعدام على وفق ما ذكره المصنف، إلا أن يثبت أن ما ذكره أبو علي كلام إلزامي، وأما عن قوله لا يمكن إجراؤه في العدمات فهو أن الاختلاف في تمايز العدمات ليس من حيث إنها عدمات، بل من حيث إنها معدومات، وقد أشار إليه الشارح بقوله: وأما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تمايزها خلاف، فعلى تقدير القول بالوجود الذهني تكون الأعدام متمايزة، لكن لا باعتبار أنها معدومات، بل باعتبار أنها موجودات في الذهن، ولا يضرنا عدم خروجها بالوجود الذهني عن كونها عدمات بل يكفينا خروجها عن كونها معدومات فتأمل فإنه دقيق.

أصلاً (وإلا تصور) ما هو معدوم مطلقاً لا وجود له خارجاً ولا ذهناً مع أنه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة.

[المقصد السادس: المعدوم شيء أم لا]

(**في أن المعدوم شيء أم لا وإنها**) أي هذه المسألة (من أمهات المسائل) الكلامية إذ يتفرع عليها أحكام كثيرة **من جملتها أن الماهيات غير مجعولة**، وسيرد عليك بعضها عن قريب **قال الإمام الرازي: المسألة متفرعة** على القول بزيادة الوجود على الماهية، **فإن القائل** باتحادهما لا يمكنه القول بها، **قيل ويمكن أن يعكس** الحكم

بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلاً، لأنه إذا كان التمايز باعتبار كونها موجودة في الذهن لم يكن تمايزها من حيث إنها معدومات، والكلام فيه ولأن الكلام في تمايز المعدومات مطلقاً لا في تمايز المعدومات الخارجية فتدبر، فإن كل ذلك منشؤه عدم التدبر لمحل النزاع.

قول: (إن المعدوم شيء أم لا) الجزء الأول لكونه مهملة في حكم الجزئية، والجزء الثاني سالبة كلية.

قوله: (من جملتها أن الماهيات غير مجعولة) إن أريد بالمسألة المردد بين الإيجاب والسلب، فتقديره أو مجعولة وإن أريد الجزء الأول منها فلا حاجة إلى التقدير، ثم تفرع مسألة الجعل على تلك المسألة. أما على ما ذكره المصنف في آخرها، من أن عاقلاً لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل، إلا ما ينسب إلى المعتزلة من أن المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في أنفسها من غير تأثير للفاعل فيها، وإنما تأثيره في الاتصاف بالوجود، وأما على ما هو التحقيق في هذه المسألة من أن الماهيات أنفسها أثر الفاعل أو اتصافها بالوجود، ولا شك في تفرعها على شيئية المعدوم وعدمه، وأما على ما ذكره الشارح من أن معناها أن الماهية في كونها ماهية غير مجعولة، إذ لا يمكن توسط الجعل بين الشيء ونفسه لعدم التغاير، إنما المجعول اتصافها بالوجود على ما سيجيء، فلا شك أن عدم الجعل بهذا المعنى لا يتوقف على ثبوت الماهيات حال العدم كما لا يخفى.

قول: (فإن القائل إلخ) أي القائل باتحادهما في الصدق لا يمكنه القول بتلك المسألة المرددة إذ يصير المعنى أن المعدومات أي الماهية المرتفعة بالمرة موصوفة بالثبوت في الخارج أم لا.

قوله: (قيل ويمكن أن يعكس إلخ) لعله اعتراض على ما ذكره الإمام بأن استلزام أحد

قوله: (من جملتها أن الماهية غير مجعولة) تفرع هذه المسألة على شيئية المعدوم بناء على ما ذكره المصنف من الاستدلال عليها، وأما على تحقيق الشارح الذي أورده فيما سيأتي فمدارها على عدم تصور توسط الجعل بين الماهية ونفسها، ولا دخل لشيئية المعدوم في ذلك.

قوله: (قال الإمام الرازي هذه المسألة متفرعة إلخ) يعني المسألة الأولى وهي الجزء الأول من المنفصلة، فإن ما ذكره في الحقيقة مسألتان ثم التفرع في كلام الإمام بمعنى التوقف وفي كلام القائل بالعكس بمعنى اللزوم وهذا أظهر في معنى التفرع.

فإن من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعاً (**فقال** غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف) والكعبي ومتبعيه من البغداديين (من المعتزلة أن المعدوم الممكن شيء) أي ثابت متقرر في الخارج منفك عن صفة الوجود، (**فإن الماهية** عندهم **غير الوجود** معروضة له، **وقد تخلو عنه**) **مع كونها متقررة** متحققة في الخارج **وإنما قيدوا المعدوم بالممكن**، لأن الممتنع منه منفي لا نقرر له أصلاً اتفاقاً (**ومنعه الأشاعرة** مطلقاً) أي في المعدوم الممكن والممتنع جميعاً، فقالوا: المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع (لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها) أي رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود، لكانت موجودة معدومة معاً، فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شيء (وبه) **أي بما ذهب إليه الأشاعرة** (قال الحكماء) أيضاً (فإن الماهية) الممكنة وإن كان وجودها زائداً على ذاتها إلا أنها (لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي أو الذهني) **يعني أنها**

المسالتين للآخر لا يقتضي تفرعه عليها، الا ترى انه يمكن ان يعكس الأمر، ويقال: إن من قال بهذه المسألة المرددة يجب عليه القول بالزيادة فتدبر، فإنه قد زل فيه أقدام بعض الناظرين بسبب حمل المسألة على الجزء الأول منها مع أن لفظ المسألة يأبى عنه.

قوله: (**فقال إلخ**) الفاء لتفصيل المجمل السابق أي قال جمهور المعتزلة بالجزء الأول من المسألة وخص الحكم بالمعدوم الممكن.

قوله: (**فإن الماهية إلخ**) الفاء للتفسير وتصوير للزيادة.

قوله: (**غير الوجود**) في الصدق سواء كان أمراً اعتبارياً أو موجوداً.

قوله: (**وقد تخلو عنه**) أي ليس من العوارض للماهية.

قوله: (**مع كونها متقررة إلخ**) تصريح لما علم ضمنا من الخلو ليتضح المقصود كمال الاتضاح.

قوله: (**ومنعه الأشاعرة**) عطف على قال: والضمير راجع إلى ان المعدوم شيء ثابت، وليس راجعاً إلى ان المعدوم الممكن شيء كما توهم، فلا يصح تقيده بقوله مطلقاً.

قوله: (**أي بما ذهب إليه الأشاعرة**) من انه لا شيء من المعدوم بثابت.

قوله: (**فإن الماهية الممكنة**) قيد بالممكنة لأنها المتنازع فيه فإن عدم ثبوت الممتنعة متفق عليه.

قوله: (**وإنما قيدوا المعدوم بالممكن إلخ**) لا يخفى عليك ان الأولى ان يقيد المعدوم الممكن بغير الخيالي أيضاً إذا الخياليات لا تقرر لها عندهم كما سيصرح به.

قوله: (**يعني أنها إلخ**) لما كان كثير من الماهيات الممكنة غير خارجة إلى الوجود العيني، وغير متعلقة بالذهن فلم يصدق الحكم بعدم الخلو مطلقاً صححه أولاً بالعناية، وثانياً بدليل عام فتأمل.

إذا كانت متقررة متحققة، فهي موجودة بأحد الوجودين لأن تقررها وتحققها عين وجودها، **وقيل: هي مطلقاً لا تخلو** عنهما **لأن كل ماهية يجب كونها محكوماً عليها** بأنها

قوله: (إذا كانت إلخ) أي ليس المراد أن الماهية مطلقاً، لا تخلو عن أحد الوجودين فإنها إذا كانت معدومة في الخارج، ولم يتصورها أحد كانت خالية عنهما بل المراد أنهما على تقدير تقررها، لا تخلو عن أحدهما لأن التقرر يرادف الوجود عندهم.

قوله: (وقيل هي مطلقاً) أي الماهية مطلقاً أي الممكنة والممتنعة أو الممكنة فرض تقررها، أو لا، لا تخلو عن أحد الوجودين.

قوله: (لأن كل ماهية) حاصله أن كل ماهية يجب كونها محكوماً عليها بالامتياز والحكم على الشيء يستدعي تصوره الذي هو وجود ذهني له، فكل ماهية لها وجود ذهني ولم يقل لأن كل ماهية ممتازة عن غيرها لأن الحكماءَ لا يقولون بتمايز المعدومات أصلاً، نعم الحكم على الشيء يستدعي تميزه وكونه مشاراً إليه عند العقل، وأما ما أورد عليه من أن الحكم لا يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه، بل بالوجه والشيء إذا علم بالوجه لم تكن ماهيته موجودة، بل ماهية الوجه فليس بشيء لأن وجود الوجه هو وجود الماهية، بناء على اتحاد العلم والمعلوم على ما هو التحقيق، أو لأن معنى وجود الماهية أن تكون صورتها موجودة في الذهن على رأي القائلين بالشبح، نعم يرد عليه أنه إن أراد أنه يجب كونها محكوماً عليها بالفعل فممنوع، وإن أراد بالقوة فهو لا يستدعي تصوره بالفعل.

قوله: (وقيل هي مطلقاً لا تخلو إلخ) الإطلاق بالنسبة إلى التقرر أي الماهية الممكنة من غير اعتبار تقرر معها لا تخلو عن الوجود،، وأما الكلام الأول فهو أن الماهية الممكنة مأخوذة مع التقرر، وباعتباره لا تخلو عن الوجود فهذا وجه الفرق بين الكلامين، ويحتمل أن يحمل الإطلاق على تعميم الماهية للممكنة والممتنعة جميعاً.

قوله: (يجب كونها محكوماً عليها) فيه بحث لأن الحكم ولو بخصوصية الامتياز لا يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه سواء كان ذلك الحكم منا، أو من المبادي العالية بل يكفي معلوميته بالوجه والشيء إذا علم بوجه كما إذا علم الإنسان بالضاحك لم تكن ماهيته موجودة في الذهن، وإن كان معلوماً بل الموجود فيه حينئذ ماهية الوجه، ولذلك قال الأستاذ المحقق: تعريفهم العلم بحصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق على علم الشيء بالوجه مع أن أكثر علومنا من هذا القبيل، فالاستدلال على وجود كل ماهية في الذهن بكونها محكوماً عليها محل نظر، وكأن قوله: وقيل إشارة إلى ضعف ما ذكر لما ذكر ويمكن أن يقال: حاصل الاستدلال أن الموجبة تستدعي وجود الموضوع حال اعتبار الحكم أي حال اتصاف الموضوع بالمحمول، وثبوته له أن ساعة فساعة، وإن دائماً فدائماً ولا شك أن ثبوت الامتياز لتلك الماهيات المحكوم عليها بالامتياز حكماً إيجابياً دائمي، فيلزم لها الوجود الدائمي وهو المطلوب لكن بتوجه عليه، أنا إذا لم نتوجه إلى ماهية معدومة في الخارج فاتصافها بالامتياز حينئذ يكون باعتبار وجودها في

ممتازة عن غيرها أو **لأنها ثابتة في علم الملأ**، **إلا** على **مع مالها من الأحكام** كما هو قاعدتهم (نعم المعدوم في الخارج يكون) عندهم (شيئاً في الذهن وأما أن المعدوم في الخارج شيء في الخارج، أو المعدوم المطلق شيء مطلقاً أو المعدوم في الذهن شيء في الذهن فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود) وتساويه (**وإن غايرته** لأن قولنا: السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها **دون قولنا: السواد شيء** وللنافي) **أي للذي ينفي كون المعدوم ثابتاً** (وجوه: الأول الثبوت) والتحقق والتقرر (أمر زائد على الذات)

قوله: (أو لأنها ثابتة إلخ) أي كل ماهية ممكنة أو ممتنعة ،جزئية أو كلية ثابتة في الملأ إلا على أي العقول المجردة والنفوس الكلية والمنطبعة للأفلاك، لكن ثبوت الجزئيات المادية في العقول، ممتنع عندهم ولا نسلم حصول جميع الماديات في النفوس المنطبعة، فلضعف الوجهين عبر بلفظ قيل، وإنما زاد لفظ العلم ولم يقل في الملأ إلا على إشارة إلى أنه إنما يتم إذا قلنا: بأن علمه انطباعي.

قوله: (مع مالها من الأحكام) زاده تاكيداً أو تحقيقاً لثبوت كل ماهية.

قوله: (وإن غايرته) أي مفهوماً فإن مفهوم الشيئية صحة العلم والإخبار عنه.

علم الملأ الأعلى، فيرجع إلى الدليل الثاني، اللّهم إلا أن يفرق بأن مبنى الثاني على مجرد الثبوت في الملأ الأعلى عندهم لا باعتبار اتصافها بالامتياز الثبوتي المستدعى لذلك، ولا شك أنه كلام قليل الجدوى.

قوله: (أو لأنها ثابتة في علم الملأ الأعلى إلخ) فيه بحث لما سبق الإشارة منا إلى أن المعدوم الجزئي معلوم للملأ الأعلى على وجه كلي كما هو مقتضى قاعدتهم، فهذا المعدوم الجزئي من حيث خصوصيته خال عن الوجودين وقد سبق منا ما به التقصي أيضاً فليتذكر.

قوله: (وإن غايرته) أي بحسب المفهوم قال الشارح في حواشي التجريد: قيل الدليل على تغاير مفهومي الوجود والشيئية استعمال أحدهما فيما لا يجوز فيه استعمال الآخر، إذ يقال: وجود الماهية من الفاعل ولا يقال: شيئيتها من الفاعل ويقال: هي واجبة الوجود وممكنة الوجود، ولا يقال: واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وفيه نظر، لأن التغاير بحسب الاستعمال لا ينافي الاتحاد بحسب المفهوم، وكان الشارح قال: قيل لما ذكر ويمكن أن يجاب بأن مراد المستدل هو أنه لا يقال شيئيتها من الفاعل بحسب اللغة، أي لا يصح ذلك بحسب اللغة، فإن كل عارف باللغة يحكم بعدم صحته، وإن لم يعلم موارد الاستعمال، وقد أشار إليه حيث قال: فيما لا يجوز فيه استعمال الآخر، ولم يقل فيما لا يستعمل فيه الآخر فتأمل.

قوله: (دون قولنا السواد شيء) والسر فيه أن أحد المتلازمين يجوز أن يكون واضح الثبوت لشيء دون الآخر.

قوله: (أي الذي ينفي كون المعدوم إلخ) لا حاجة إلى تخصيصه ببعض المعتزلة، والحكماء بناء على أن الأشعري ومن تابعه قائلون بعدم زيادة الثبوت على الذات، وبعض المعتزلة

أي الماهية (لاشتراكه) بين الذوات المعدومة (دونها) أي دون خصوصية الذات فإن ذات السواد مثلاً ليست مشتركة بينه وبين البياض، فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءها، وإلا لزم التسلسل (ولإفادة الحمل) فإن قولنا: السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا: السواد سواد (ولا معنى للوجود إلا هو) أي الثبوت، فلو كان المعدوم ثابتاً لكان موجوداً، هذا خلف فإن قلت: يكفي أن يقال: لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة إلى أن الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك، وإفادة الحمل قلت: في هذه المقدمة تخييل للاتحاد بين الوجود والثبوت، لأن كلاً منهما زائد على الذات ومشترك ومفيد (قلنا: بل هو) أي الثبوت (أعم من الوجود)، فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه (فإن فسر) الثبوت (به) أي بالوجود (فلفظي) أي فالنزاع بيننا وبينكم لفظي، لأنا نقول: المعدوم ثابت ونريد به معنى أعم من الوجود، وأنتم تقولون: ليس بثابت بمعنى أنه ليس بموجود. الوجه

قوله: (وإلا لزم التسلسل) كما مر تقريره في إبطال جزئية الوجود، وهو أنه لو كان جزءاً لكان ثابتاً لامتناع كون المنفي جزءاً للثابت، فيكون الثبوت جزءاً له وهو أيضاً ثابت وهكذا.

قوله: (تخييل إلخ) إشارة إلى ما نقل عن الحكماء أنهم إذا حاولوا التعليم والتفهيم، ابتدؤوا بالتخييلات للترغيب، ثم بالإقناعيات ثم الجدل ثم البرهان.

قوله: (فالنزاع بيننا وبينكم لفظي) أي الإثبات والنفي راجع إلى شيء واحد بحسب اللفظ، حيث قلنا: إنه ثابت وقلتم: إنه ليس بثابت، أما إذا لوحظ المعنى، فلا نزاع لعدم اتحاد مورد الإثبات والنفي، لأن الثبوت عندنا أعم من الوجود، وأنتم أردتم به الوجود، وليس المراد أن كل واحد من الفريقين يعترف ما يدعيه الآخر من حيث المعنى كما لا يخفى.

قائلون باشتراك الذات بين الذوات، وإنما التمايز بالأحوال لأن الاستدلال إلزامي كما يدل عليه سياق الأدلة.

قوله: (لاشتراكه بين الذوات المعدومة) تقييد اشتراك الثبوت بقوله: بين الذوات المعدومة نظراً إلى كلام الخصم، وإلزامه له ولا يخفى أنه لو عمم الاشتراك ولم يقيد بما ذكر لكان أظهر بالنسبة إلى التخييل الذي ذكره بعيد هذا.

قوله: (ولا جزءها وإلا لزم التسلسل) كما مر مشروحاً في الدليل الثالث على زيادة الوجود في الممكن، فإن التسلسل المذكور هناك على تقدير جزئية الوجود جار على تقدير جزئية الثبوت كما لا يخفى.

قوله: (تخييل للاتحاد) إنما قال: تخييل لأن صورة الشكل هكذا الثبوت زائد، والوجود زائد وشرط إنتاج الشكل الثاني وهو اختلاف المقدمتين مفقود هاهنا.

قوله: (قلنا بل هو أعم من الوجود) أي قلنا من طرف المعتزلة، فلا غبار كما توهمه من حكم بأن لفظة قلنا: سهو من القلم والأولى قيل.

(الثاني الذوات) **المتقررة (عندكم) في العدم** (غير متناهية) لأنكم تقولون: بأن الثابت من كل نوع من الأنواع الممكنة أفراد غير متناهية (مع أنها) أي تلك الذوات المتقررة (إذ أخذت بدون ما قد خرج منها إلى الوجود كانت أقل من الكل) المتناول لما خرج، ولما لم يخرج (بمتناه) هو ما خرج منها إلى الوجود، فإن الموجودات متناهية اتفاقاً (**والأكثر من غيره** بمتناه متناه) ببرهان التطبيق لأنا نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات، فلا بد أن تنقطع الناقصة فتكون متناهية، والزائدة إنما

قوله: (الثاني الذوات المتقررة بين) أي تقريره على ما هو الطريقة المشهورة في جريان برهان التطبيق انه لو كانت الذوات المتقررة في العدم غير متناهية، فإذا فصل منها عدد متناه كالتي خرج منها إلى الوجود حصل جملتان إحداهما زائدة على الأخرى بمتناه، فنطبق إحداهما بالأخرى فإن وجد في الناقصة بإزاء ما في الزائدة، يلزم ان لا تكون الناقصة ناقصة، وإن لم يوجد انقطعت الناقصة، والزائدة زائدة عليها بقدر متناه، فتكون متناهية فعلم مما ذكرنا أن المصنف إنما اعتبر التفاوت بينهما بدخول الموجودات، وعدمه بطريق التمثيل ليكون ما به التفاوت بين جملتي الذوات المتقررة في العدم أمراً محققاً، لا بمجرد الاعتبار وإنما تعرض لبيان تناهي الأكثر الذي هو مشتمل على تلك الذوات مع الموجودات بعد لزوم تناهي الأول الذي هو تلك الذوات المتقررة فقط، لأنهم قالوا: إن الثابت في العدم من كل نوع أفراد غير متناهية لا ان الباقية منها بعد إخراج الموجودات غير متناهية فتدبر، فإنه مماخفي على بعض الناظرين.

قوله: (والأكثر من غيره) أي من غير الأكثر سواء كان الغير متناهياً أو غير متناه بقدر متناه متناه، والمراد بالأكثر الكثير ولذا استعمله باللام وكلمة من.

قوله: (الذوات المتقررة عندكم في العدم) قيل: التقييد بقوله: في العدم لأن وضع المسألة فيه وإلا فإذا أخذ مطلق الذوات المتناولة للمعدومات الغير المتناهية، والموجودات المتناهية كانت غير متناهية، وأنت خبير بأن العالم حادث عند المعتزلة أيضاً، فكل موجود متقرر في العدم قبل الوجود، فالذوات المتقررة في العدم متناولة للمعدومة والموجودة معاً، لا أنها مختصة بالمعدومة كما يشعر به كلام القائل، وبهذا التناول يشعر سياق الكلام في مواضع كما لا يخفى على الفطن، نعم تخصيص تقرر الذوات الموجودة بكونه في العدم أيضاً، لأنه الأنسب للسياق كما لا يخفى هذا ويمكن ان يقال: في تقرير الوجه الثاني الذوات المتقررة عندكم في العدم وإن كانت باقية عليه غير متناهية، مع أن تناهيها لازم ببرهان التطبيق بأن يعتبر منها جملتان، ويطبق إحداهما بالأخرى.

قوله: (والأكثر من غيره) جمع في العبارة بين حرف التعريف، من وهذا وإن كان مخالفاً للقاعدة شائع في عبارات المصنفين.

زادت عليها بمتناه، **فتكون أيضاً متناهية (فالكل) الذي هو الأكثر** (متناه) وقد فرض غير متناه هذا خلف (**ونقض**) هذا الوجه (**بمراتب الأعداد**) **فإنها غير متناهية**، مع أنه إذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان إحداهما زائدة على الأخرى بمتناه، فيلزم أن يكون الأكثر الذي هو مراتب الأعداد متناهياً، وهو باطل **وإن اكتفي** بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة، وادعى أنه يستلزم التناهي نقض أيضاً بمعلومات اللّه تعالى فإنها زائدة على مقدوراته، **مع أن كل واحدة منهما غير متناهية**. الوجه (**الثالث الذوات**)

قوله: (فإنها غير متناهية إلخ) والجواب باشتراط الثبوت في جريان التطبيق، ولا ثبوت لمراتب الأعداد عندنا كما أن للمعدومات ثبوتاً عندكم مكابرة لأن النفي الصرف لا يتصف باللاتناهي، نعم يمكن الجواب بأن لا تناهي مراتب الأعداد بمعنى عدم الانقطاع، فلا يجري فيها برهان التطبيق.

قول: (وإن اكتفى إلخ) بأن لا يذكر أن الأكثر من غيره بمتناه متناه، ويقال: الذوات عندكم غير متناهية مع أنها إذا أخذت بدون ما خرج منها إلى الوجود كانت أقل بمتناه، فالكل الذي هو الأكثر متناه لأن القلة والكثرة من صفات المتناهي.

قوله: (مع أن كل واحدة منهما غير متناهية) أما المعلومات فظاهرة، وأما المقدورات فباعتبار التعلقات الأزلية التي بها التمكن من الفعل والترك.

قوله: (فتكون أيضاً متناهية) لا يخفى أن الحجة إلزامية وهم يقولون: بثبوتها مع عدم تناهيها ولم يقولوا بالثبوت مع التناهي، فالقول بأن هذا الوجه لو سلم لدل على أن الأفراد المتقررة متناهية لا على أنها غير ثابتة لا يلتفت إليه هذا.

قوله: (فالكل الذي هو الأكثر) يمكن أن يقال: المراد فالكل أي الأكثر والأقل متناه.

قوله: (ونقض بمراتب الأعداد) فإن أجيب باشتراط الثبوت في الجملة ولا ثبوت لمراتب الأعداد عندنا كما أن للمعدومات الممكنة ثبوتاً عندكم يدفع بأن الشرط هو الوجود، فمن قال: بأنه الثبوت فعليه الدليل وقد يقال: الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في إجراء البرهان، لأنه يدل على أن الأمور الكائنة في الأعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها إلى غير النهاية، سواء سمي الكون في الأعيان ثبوتاً أو وجوداً، وفي نظر لأن المعدومات الممكنة ليس لها كون في الأعيان عندهم، وإن كان لها ثبوت كما سبق في التقسيم، فالأولى أن يسقط حديث الكون من البين.

قوله: (وإن اكتفى إلخ) أي لم يشترط كون الزائد بقدر متناه.

قوله: (مع أن كل واحدة منهما غير متناهية) أما معلوماته تعالى، فعدم تناهيها ظاهر وأما مقدوراته عز وجل فإن أريد بها متعلقات القدرة بالتعلق المعنوي الأزلي الذي لا يترتب عليه وجود المقدور، بل يمكن القادر من إيجاده وتركه فهي أيضاً غير متناهية بالفعل، وإن أريد بها متعلقاتها بالتعلق الذي يترتب عليه وجود المقدور وهو التعلق الحادث على الأظهر، فمعنى عدم تناهيها أن قدرته تعالى لا تصل إلى حد لا يتجاوزه ولا يتعلق بمقدور آخر بعده، فعدم التناهي في المعلومات بمعنى وفي المقدورات بمعنى آخر كما لا يخفى.

المتقررة في حال العدم (إما واجبة التقرر فتكون واجبة) مع أنها فرضت ممكنة (ويلزم) أيضاً (تعدد الواجب أولاً) تكون واجبة التقرر، **بل ممكنة التقرر** وكل ممكن محدث، (فتكون) تلك الذوات (محدثة مسبوقة بالنفي) وعدم الثبوت، **وهو المطلوب** (فقيل: **الواجب ما يجب وجوده** لا ما يجب تقرره) الذي هو أعم من الوجود. الوجه (الرابع أن العدم **صفة نفي**) أي صفة منفية غير ثبوتية لأنه رفع الوجود (والموصوف بصفة النفي نفي) أي منفي غير ثابت (كما أن الموصوف بصفة الإثبات) أي بالصفة الثبوتية (إثبات) أي مثبت غير منفي، فالمعدوم المتصف بالعدم منفي (قال الآمدي:) هذا المسلك وإن **حوّم على معناه** جمع من فضلاء المتكلمين، كمحمد الشهرستاني وغيره، إلا أنه هكذا مقرراً محرراً لم نجده لغيرنا

قوله: (بل ممكنة التقرر) فتكون محتاجة في تقررها إلى علة فاعلة، ولما ثبت أن الفاعل مختار تكون محدثة لأن كل صادر عن الفاعل المختار محدث، فلا يرد النقض بصفاته تعالى.

قوله: (وهو المطلوب) لأنه ثبت أن المعدومات ليس لها ثبوت في أنفسها إنما هو من الفاعل، فلا يرد ما أورده صاحب المقاصد من أن المطلوب عدم تقررها، واللازم من الدليل عدم أزلية تقررها، ولا يحتاج إلى ما قيل: إن الحجة إلزامية والمعتزلة قائلون بأزلية تقررها.

قوله: (الواجب ما يجب وجوده) فإن قيل: كما يمتنع تعدد ما يجب وجوده يمتنع تعدد ما يجب صفة من صفاته، لأنه يستلزم كونه واجب الوجود، قلت: ذلك في صفة يتأخر الاتصاف به عن الوجود، وأما في الثبوت فكلا لكونه مقدماً على الوجود، فيجوز أن يكون ما يجب ثبوته ممكناً وجوده.

قوله: (صفة نفي) الظاهر أن الإضافة بيانية أي صفة حقيقته النفي لأنه رفع الوجود وعلى تقدير تأويله بالنفي، فاللائق أن يقال: غير ثابتة لا غير ثبوتية سواء أريد بها ما ليس السلب داخلاً في مفهومه أو ما هو موجود، فإن الاستدلال بعدم ثبوت الصفة على عدم ثبوت الموصوف أقوى، وأظهر من الاستدلال بعدم ثبوتها لأحد المعنيين على عدم ثبوته.

قوله: (حوم على معناه) في القاموس حوم في الأمر استدام فكلمة على بمعنى في أو بتضمين معنى الاستعلاء.

قوله: (وإنه في غاية الضعف) بكسر إن عطف على قوله قال الآمدي: فهو من كلام المصنف.

قوله: (لا نسلم أن المتصف إلخ) يمكن دفعه بأنه لو كان ثابتاً لزم ثبوت تلك الصفة

قوله: (الثالث الذوات المتقررة إلخ) قال في شرح المقاصد: هذا الدليل مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثاً بمعنى المسبوق بالنفي لا ينفي كون الذوات ثابتة بدون الوجود، بل غايته أن ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها وأنت خبير بأن الدليل إلزامي فيتم.

(وهو في غاية الإحكام والحسن **وإنه في غاية الضعف**) والقبح (**إذ لا نسلم أن المتصف** بصفة النفي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب) أي بالصفة السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى (وأما قوله: كما أن الموصوف بصفة الإثبات إثبات فقياس) تمثيلي (من غير جامع) بين المقيس والمقيس عليه (مع ظهور الفرق) بينهما لأن ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه، فلا يجوز أن يتصف المعدوم بصفة ثبوتية، بل لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتاً في نفسه، وليس انتفاء الشيء من غيره فرعاً عن انتفاء ذلك الغير في نفسه، فجاز أن يتصف الموجود بصفة سلبية، فلا يجب أن يكون الموصوف بها منتفياً في نفسه. الوجه (**الخامس**) **المعدومات الثابتة في العدم** (**لو تباينت لذواتها** كان كل شيئين مختلفين

وتقررها في الموصوف في الخارج، فلا يكون صفة نفي كما أن صفات الأجناس الثابتة للمعدوم الممكنة ثابتة عندهم، بخلاف اتصاف الموجودات بصفات السلب، فإنه لا يستدعي وجودها اللّهم إلا أن يقال: اللازم ثبوتها في الموصوف والمنفي، ما لا ثبوت له في نفسه، وأما الجواب بأن المراد أن الموصوف بصفة نفي نفسه منفي، فإن العدم نفي نفس ذلك الشيء بخلاف الصفة السلبية الأخرى، فإنها ليست نفي نفسه بل نفي صفة من صفاته كالعمى، فإنه نفي البصر لا نفي ذات الأعمى، فليس بشيء لأن القائلين بثبوت المعدوم، لا يعترفون بأن العدم نفي الشيء في نفسه، بل نفي صفة الوجود عنه والشيء ثابت في نفسه.

قوله: (**وليس انتفاء إلخ**) يعني أن الاتصاف بالصفة السلبية أي ما يكون السلب داخلاً في مفهومه ليس باتصاف حقيقي، فإنه في الحقيقة عبارة عن انتفاء مدخول السلب عن شيء، وانتفاء الشيء عن غيره لا يقتضي انتفاءه في نفسه، فما قيل: إن التقريب غير تام لأن الكلام في الاتصاف بالصفة السلبية، لا في سلب الاتصاف، فالواجب أن يقال: وليس اتصاف شيء بالصفة السلبية فرع انتفائه في نفسه ليس بشيء.

قوله: (**وإنه في غاية الضعف إذ لا نسلم إلخ**) أجيب عنه: بأن معنى كلام الآمدي أن الموصوف بصفة نفي نفسه منفي، وبصفة إثبات نفسه مثبت والموصوف بالعمى أعني نفي البصر، ليس ذات زيد مثلاً بل نفس بصره أي بصره متصف بأنه عديم، فهو أيضاً موصوف بنفي نفسه ومنفي فكلامه في غاية الإحكام ولقائل أن يقول: لا نسلم أن المتصف بالعدم متصف بصفة نفي نفسه، بل هو متصف بصفة نفي وجوده الزائد عليه وهو ظاهر،و ولا نسلم أن المتصف بصفة نفي وجوده منفي بمعنى أنه غير ثابت فإنه المتنازع فيه، نعم هو منفي بمعنى أنه غير موجود لكنه، لا يفيد لأن الكلام في نفي الثبوت، والمدعى عمومه من الوجود على أن قوله: كما أن الموصوف بصفة الإثبات إثبات يشعر بالإطلاق في المقيس كما في المقيس عليه فليتأمل.

قوله: (**الخامس لو تباينت إلخ**) يمكن أن يقال: قياساً على ما سيذكره في الوحدة اقتضاء التباين بشرط العدم تأمل.

بالذات) فيلزم أن يكون كل فردين موجودين من نوع واحد، كسوادين مثلاً متباينين متخالفين بالذات، لأن مقتضى ذوات الأشياء لا يختلف، ولا يتخلف عنها (وإلا) أي وإن لم تتباين لذواتها (فإن اتحدت لذواتها لم تتكثر في الوجود، بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها، فيلزم أن يكون النوع الواحد كالسواد مثلاً منحصراً في فرد واحد (وإلا) أي وإن لم تتحد لذواتها أيضاً كما لم تتباين لذواتها (فالمعدوم) حال العدم (مورد للمتزايلات) أي الصفات المتعاقبة، فإن ذات المعدوم لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين، **جاز أن يعرض له كل واحدة منهما** بسبب أمر خارج عنه (ويلزم السفسطة) أعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم (قلنا: قولك لذواتها إن أردت) به (لماهيتها اخترنا أنها لا تتباين لذواتها ولا تتحد) أيضاً لذواتها، (ولا يلزم كونها مورداً للمتزايلات، إذ التميز إنما يعرض للهويات) الثابتة في العدم وكل ما تمتاز به هوية عما عداها، فإنه لازم لها فلا توارد ولا تزايل بالنسبة إلى الهويات، نعم يلزم أن تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات **مقارنة لأمور** بها يمتاز بعض أفرادها عن بعض، وأما أن ذلك التقارن على سبيل التوارد والتزايل، فلا فإن قلت: إذا لم تقتض الماهية الواحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها

قوله: (المعدومات الثابتة في العدم إلخ) يعني أن المعدومات الثابتة لا شك أنها مختلفة بأمور متباينة، فالاختلاف الحاصل لكل واحد منها مع قطع النظر عن الآخر، إن كان مقتضى ذاته بأن تقتضي ذاته ذلك الأمر الذي به الاختلاف، يلزم أن يكون كل موجودين في الخارج مختلفين بالذات، لامتناع اختلاف مقتضى الشيء الواحد، وتخلفه عنه وإن لم يكن مقتضى ذاته، فإن كان مقتضى ذاته الاتحاد بأن يقتضي أمراً واحداً، لزم أن لايوجد في الخارج من كل نوع إلا فرد واحد، وإن لم تقتض ذاته الاختلاف ولا الاتحاد يلزم جواز كون المعدوم حال العدم مورداً للمتزايلات بالنظر إلى ذاته، وبما حررنا اندفع ما يتوهم من أنه يجوز أن لا يقتضي كل المعدومات التباين ولا الاتحاد، بل يقتضي البعض التباين وبعضها الاتحاد فلا يلزم شيء من الأمرين، وأن التباين ليس مقابلاً للاتحاد، بل التعدد فالترديد غير حاصر، ولو أريد به التعدد لا يلزم اختلاف كل شيئين، بل تعددهما وهو واقع فتدبر.

قوله: (جاز أن يعرض له كل واحدة منهما) أي بالنظر إلى ذاته فيلزم جواز تعاقب الحركات والسكنات عليه بالنظر إلى ذاته، وذا باطل قطعاً، فلا يرد أن يقال: عدم اقتضاء الماهية الوحدة والكثرة في نفسها لا ينافي امتناع تعاقبها نظراً إلى أمر آخر مانع فإن مجرد قابلية المحل لا يكفي.

قوله: (مقارنة لأمور إلخ) فيه بحث لا يخفى لأن السؤال لا يرد بالنظر إلى تلك الأمور المقارنة للماهية المشتركة، لأن الماهية لا تقتضي شيئاً منها، وإلا انحصرت في هوية واحدة،

لأمر خارج عنها قلت: **هما وصفان** اعتباريان، فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى تلزم السفسطة المذكورة (وإن أردت) به (لهوياتها فنختار تباينها) وتكثرها (لذواتها، قولك: فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا: نعم فإن الهوية لا تعرض لها كثرة) ولا فهو يتصور فيها شركة، بل كل هويتين فهما مختلفتان بالذات، والحقيقة الشخصية (**وبالجملة إن**) أي ما ذكرتم في العدم (وارد عليكم في الوجود) فإن ماهية السواد من حيث هي اقتضت الاتحاد، انحصرت في شخص، **وإن اقتضت التباين** كان كل سوادين متباينين بالذات، وإن لم تقتض شيئاً منهما **كانت** مورداً للمتزايلات، مع أنها من حيث هي ليست موجودة، فإن قلت: **لا استحالة** في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها في زمان كونها موجودة، قلت: **قد عرفت** أنه لا

قوله: (قلت: هما وصفان إلخ) إنما لم يجب المصنف بهذا الجواب لأنه خلاف الواقع إذ لا يصح القول بأنه المعدومات التي هي هويات شخصية مورد للوحدة والكثرة.

قوله: (وبالجملة إلخ) ما مر كان نقضاً تفصيلياً، وهذا نقض إجمالي والتعبير عن النقض الإجمالي بلفظ بالجملة شائع في كلامهم، وليس معناه مجمل الكلام السابق وخلاصته كما وهم، فاعترض بأنه غير واقع موقعه، والفاء في فهو زائدة، ومدخولها أعني مجموع المبتدأ والخبر، وهو قوله: فهو وارد عليكم مبتدأ بتأويل هذا خبره بالجملة أو خبر له على أن الباء زائدة.

قوله: (وإن اقتضت التباين) أي الاختلاف والتكثر بأمور متباينة.

قوله: (كانت) أي الطبيعة من حيث هي مورداً للمتزايلات بالنظر إلى ذاتها، مع أن مورد المتزايلات لا يكون إلا الموجود كيلا يلزم السفسطة.

قوله: (لا استحالة إلخ) يعني أن الماهية من حيث هي عبارة عن الماهية لا بشرط شيء، وهو لا ينافي الوجود، فيجوز كونها مورداً للمتزايلات في زمان وجودها، إنما الاستحالة في أن تكون الماهية من حيث هي بمعنى الماهية بشرط الإطلاق والتجرد مورداً لها لأنها لا تكون موجودة.

قوله: (قلت: قد عرفت إلخ) لا يخفى أن مقصود السائل أن المذكور في الاستدلال لزوم كون المعدوم حال العدم مورداً للمتزايلات، وهو غير لازم في صورة النقض فلا نقض، وهذا الجواب لا يدفعه إذ حاصله وإن ما أوردتم على النقض وارد على الاستدلال المذكور أيضاً.

فيجوز بالنظر إلى نفس الماهية تعاقب تلك الأمور عليها، مع أنهم اتفقوا على عدم جوازه، فإن قلت: يحتمل أن تكون الماهية من قبيل الأحوال قلت: لزوم السفسطة ليست باعتبار لزوم تجويز قيام الحركات بالمعدوم، بل بما ليس بموجود فعلى تقدير تسليم حاليتها لزومها بحاله، والوجه أن يقال: الاتفاق في الصفات الثابتة، فيجوز أن يدعي عدم ثبوت تلك الأمو المقارنة للماهية المشتركة كما ادعى عدم ثبوت الوحدة، والكثرة ولا بعد في ذلك فإن التشخص لما ميز الموجود الخارجي مع أنه اعتباري عندنا، فلأن ميز الصفة المنفية الغير الثابتة للمعدوم الثابت أولى.

استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة، **وقد يقال** أن المشخصات المميزة للهويات إنما تتوارد على الماهيات المعدومة إذا خرجت إلى الوجود، وأما حال العدم فلا كثرة، **وأيضاً** جاز أن تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة، فإذا وجدت زال الاقتضاء، فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة. (والمعتمد في إثبات هذا المطلب (وجهان: الأول **أن القول** بثبوت المعدوم) في حال العدم (**ينفي المقدورية** لأن الذوات) ثابتة (أزلية) **فلا تتعلق القدرة**

قوله: (وقد يقال إلخ) قائله الشارح الأبهري أي قد يجاب عن الاستدلال المذكور باختيار الشق الثالث، ومنع لزوم كون المعدوم مورداً للمتزايلات، لأن الماهية حال العدم متصفة بالوحدة، وما به الاختلاف إنما يرد على الماهية حال وجودها، وهذا الجواب مبني على أن الثابت في العدم من كل نوع فرد واحد دون الأفراد الغير المتناهية.

قوله (وأيضاً إلخ) سند آخر للمنع المذكور كما لا يخفى.

قوله: (إن القول إلخ) هذا الدليل إلزامي مركب من مقدمات محققة، هي أن الذوات على تقدير ثبوتها أزلية، وأن الأزلية تنافي المقدورية، وأن الوجود حال ومقدمة للنافي، وهي انتفاء الحال ومقدمة للمثبت وهي عدم تعلق القدرة بالأحوال، وتقرير الدليل أنه لو كانت الذات ثابتة لزم نفي المقدورية، إذ لو تحقق المقدور يلزم على النافي القول بتأثير القدرة في الحال مع عدم الحال، وعلى المثبت القول بتأثير القدرة في الحال مع عدم تعلق القدرة بها، وكلا الأمرين باطلان، فما قيل: إنه لا مجال للتحقيق بل هو إلزامي، ولا إلزام أيضاً لأنه إما أن يعترف الخصم بأن الوجود حال أو لا، وعلى الأول لا يصح قوله مع أنه لا حال عندكم، وعلى الثاني لا يصح قوله: لكان ذلك التأثير في الحال ليس بشيء.

قوله: (فلا تتعلق القدرة إلخ) لأن الأزلية تنافي المقدورية لأنها إذا كانت ثابتة في أنفسها، فلا تحتاج إلى علة فضلاً عن كونها مقدورة بخلاف ما إذا لم تكن ثابتة، فإن القدرة تتعلق بأنفسها بمعنى أن ذواتها أثر القادر كما هو مذهب الأشعري.

قوله: (وقد يقال) قائله الشارح الأبهري وهذا الجواب على تقدير إرادة الماهية من الذات كما صرح به حيث قال: إن أريد به أن ذات ماهية السواد الكلية هل هو مقتضى للوحدة أو الكثرة أو لا، نختار أن الماهية الكلية لا تقتضي بالذات الوحدة والكثرة، ولا يلزم كون المعدوم مورداً للمتزايلات، إذ الصفات والمشخصات لا تتوارد عليه حالة العدم، بل إنما تتعاقب عليه حالة الوجود، ولا كثرة حالة العدم لكن يرد عليه أنه مخالفة لتصريحهم بأن الثابت من كل نوع من الأنواع الممكنة أفراد غير متناهية، ولذا قال الشارح، المحقق وقد يقال:

قوله: (ينفي المقدورية) فإن قلت: على تقدير القول بعدم ثبوت المعدوم كيف تتحقق المقدورية؟ ولم يتعلق الجعل قلت تتعلق بنفس الذوات على ما سيجيء من كون الماهية مجعولة، وإن كان مخالفاً لتحقيق الشارح فإن المختار عندنا أيضاً على تحققه التأثير في جعل الذات متصفة بالوجود كما هو عندهم بلا فرق.

بالذوات أنفسها (**والوجود حال**) لأنا نثبته بدليله ثم نقول: لنا في الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير في الحال لكن تأثير القدرة في الحال مع أنه لا حال عندكم أمر محال (أو نقول:) لمن أثبت الحال منهم (الذوات أزلية والأحوال) التي من جملتها الوجود عندكم (لا تتعلق بها القدرة) فإن الأحوال كما اعترفتم **ليست معلومة** ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزاً عنها وإذا لم تتعلق القدرة بالذوات، ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجداً للممكنات، ولا قادراً على إيجادها **وذلك كفر صريح**، لا يقال: تأثير قدرة الله تعالى إنما هو في اتصاف الذات بالوجود، لأنا **نقول: ذلك الاتصاف أمر عدمي** فلا يكون أثراً للمؤثر، **وفيه بحث** لأن المراد أن القدرة

قوله: (ليست معلومة إلخ) أي بالذات لعدم استقلالها بالتعقل والوجود.

قوله: (وذلك كفر صريح) فيه أنه لو تم هذا الوجه لدل على جواز تكفير المعتزلة، مع أنهم لا يكفرونها، والجواب أن كون اللازم كفراً صريحاً لا يقتضي أن يكون الملزوم صريحاً، ويجوز تكفيرهم فإن التزام الكفر كفر أو لزومه إذا كان صريحاً.

قوه: (أمر عدمي) إذ لو وجد لكان له اتصاف بالوجود، فننقل الكلام إلى اتصاف الاتصاف، ويلزم التسلسل، وما قيل: إنه يجوز أن يكون اتصاف الاتصاف أمراً اعتبارياً فمدفوع بأن الاتصاف بالأمر الذي من شأنه الوجود فرع وجود الصفة، كما أنه فرع وجود الموصوف على ما بين في محله.

قوله: (والوجود حال إلخ) فيه بحث إذ لا مجال للتحقيق، بل هو إلزامي ولا إلزام أيضاً لأنه إما أن يعترف الخصم بأن الوجود حال أم لا، فعلى الأول لا يصح قوله: مع أنه لا حال عندكم، وعلى الثاني لا يصح قوله: لكان ذلك التأثير في الحال، فالأولى أن يقال: في إبطال كون التأثير في الوجود، والوجود ليس بموجود كما قيل في إبطال كونه في الاتصاف، أن الاتصاف أمر عدمي إلا أنه لا يتم على رأي القائلين بوجود الوجود.

قوله: (لأنا نقول: ذلك الاتصاف أمر عدمي) إذ لو وجد في الأعيان لكان له اتصاف بالوجود فيها فينقل الكلام إلى اتصاف الاتصاف، ويلزم التسلسل وفيه بحث، إذ من الجائز وجود فرد من الاتصاف هو اتصاف الماهية بالوجود دون سائر الأفراد، وسيشير إليه الشارح في بحث الوجود.

قوله: (وفيه بحث) قيل: في بحثه بحث فإن قدرة الإيجاد إذا لم تتعلق بالذوات ولا بالوجود لكون الذوات قديمة، والوجود حالاً وكان الاتصاف عدمياً، وكان هو الأثر ليس إلا لم يكن أثر ما موجوداً، وكان الصور المحسوسة صوراً للأمور العدمية المحضة، وهل يقبل العقل أن يكون للأعدام المحضة صور محسوسة وأن تكون الهوية المحسوسة محض المعدومات المجتمعة، وجوابه أن المنفي تعلق قدرة الإيجاد بالذوات على معنى جعلها ذواتاً، وبالوجود على معنى جعله وجوداً، فالمثبت تعلقها بالذوات باعتبار جعلها متصفة بالوجود، فالأثر وهو الذوات بالاعتبار المذكور موجود بلا ريبة فتأمل.

إنما تجعل الذات متصفة بالوجود لا أنها توجد الاتصاف والفرق بين **ألا ترى** أن الصباغ يجعل الثوب متصفاً بالصبغ وإن لم يكن موجداً لاتصافه به. الوجه (الثاني **لو كان**) **المعدوم الممكن** (**ثابتاً كان المعدوم**) المطلق (**أعم**) مطلقاً (من المنفي) لشموله الثابت والمنفي معاً (فيكون) مفهوم المعدوم مطلقاً (متميزاً عنه) أي عن مفهوم المنفي (وإلا) أي وإن لم يكن متميزاً عنه (لكان) المفهوم (العام عين) المفهوم (الخاص) وهو محال (فيكون) مفهوم المعدوم أمراً (ثابتاً لأن كل متميز) عن غيره (ثابت عندكم وإنه) يعني مفهوم المعدوم (صادق على المنفي) أي على ما صدق عليه المنفي (و) كل (ما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هذا خلف، وما يقال:) من (أن المعدوم الممكن ثابت) عندهم (لا كل معدوم فيصدق) حينئذ (بعض المعدوم ثابت، فلا يلزم من صدقه) أي صدق المعدوم

قوله: (إنما تجعل الذات متصفة بالوجود) يعني أن تأثير القدرة في نفس الاتصاف من حيث أنه رابط بين الموصوف والصفة لا من حيث إنها جعلت الاتصاف اتصافاً، ولا من حيث إنها جعلته موجوداً، ثم الاتصاف بالوجود إن كان حقيقياً بأن كان الوجود صفة زائدة على الماهية في الخارج، سواء كان موجوداً أو معدوماً فلا إشكال، إذ يكون تأثير القدرة في الأمر الخارجي، وإن كان انتزاعياً فمعنى تأثير القدرة أنها تجعل الذات مصدر الآثار المطلوبة، ومظهر الأحكام المختصة، وهذا هو المراد بقولهم: إنها تجعلها بحيث ينتزع منها الوجود، ثم أثر القدرة هو الذات من حيث الاتصاف، وهو موجود في الخارج فاندفع الشك الذي عرض لبعض الناظرين أنه يلزم أن يكون أثر الفاعل أمراً اعتبارياً وذلك بين البطلان.

قوله: (ألا ترى إلخ) تنوير للمعقول بالمحسوس.

قوله: (كان المعدوم أعم إلخ) وذلك لأنه حينئذ يكون المعدوم نقيض الموجود والمنفي نقيض الثابت الذي هو أعم من الموجود، ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم، بخلاف ما إذا لم يكن المعدوم ثابتاً فإنه حينئذ يكون المعدوم مساوقاً للمنفي، كما أن الثابت مساوق للموجود فالقضية الشرطية لزومية، وما قيل: لا دخل للثبوت في الملازمة إذ على تقدير عدم الثبوت الأعمية ثابتة إذ للمعدوم فردان الممكن والممتنع وللمنفي فرد واحد، وهو الممتنع ليس بشيء لأنه على تقدير عدم الثبوت يكون كل ما هو فرد للمعدوم فرداً للمنفي.

قوله: (لو كان المعدوم الممكن ثابتاً إلخ) قيل لا دخل للثبوت في الملازمة إذ على تقدير عدم الثبوت فالأعمية ثابتة إذ للمعدوم فردان الممكن والممتنع، وللمنفي فرد واحد، هو الممتنع وجوابه أن المراد بيان العموم على وفق ما اصطلحوا عليه من أن المنفي ما لا ثبوت له محالاً كان أو ممكناً، كالخياليات فالتعرض لثبوت الممكن المعدوم في اللزوم مما لا بد منه، إذ لو لم يكن له ثبوت لصدق أن كل معدوم منفي بالمعنى المذكور فلا يثبت عموم المعدوم منه.

(على المنفي ثبوته إذ يصير) الاستدلال (هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت وأنه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الأول جزئية، **فإنه بمعزل** مما قدمناه من التحرير، وإنما **خذلهم ذلك القول** أنهم لم يحوموا على المراد، ولم يتفطنوا لأن قصدهم) أي قصد المستدلين بالوجه الثاني (الإلزام) أي إلزام المعتزلة بما هم معترفون به من أن التميز يقتضي الثبوت، وتوضيحه أن تحرير المصنف متعلق بمفهوم المعدوم، وأنه على تقدير كونه أعم من مفهوم المنفي يلزم أن يكون متميزاً عنه، فيكون أمراً ثابتاً، فيلزم أن يكون ما صدق عليه المنفي ثابتاً لاتصافه بأمر ثبوتي هو مفهوم المعدوم، وحينئذ لا يتجه عليه أصلاً ما قالوه: من أن الكبرى في الشكل الأول جزئية، وهناك تقرير آخر متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم، وهو أن يقال: على تقدير كونه أعم من المنفي لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفياً محضاً، **وإلا لم يكن بينهما فرق** وإذا لم يكن نفياً محضاً، كان ثابتاً فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت، فيرد عليه أنه **ليس جميع** ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفياً محضاً، بل بعضه نفي محض هو المعدوم الممتنع وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن، وحينئذ تصير الكبرى في ذلك القياس جزئية، **واعلم أن الأظهر** على تحرير المصنف أن يقال: على

قوله: (فإنه بمعزل إلخ) لأنه قد ثبت الكلية بلا ريبة.

قوله: (خزلهم ذلك القول) في القاموس الخزلة بضم الخاء المعجمة والزاي الكسرة في الظهر خزل كفرح فهو أخزل، ومخزول والضمير المستتر راجع إلى القول المذكور بما يقال: وقوله: إنهم منصوب بنزع الخافض أي لأنهم.

قوله: (وإلا لم يكن بينهما فرق) أي في الصدق.

قوله: (إنه ليس جميع إلخ) فإن أريد بقوله لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفياً محضاً رفع الإيجاب الكلي، فالملازم المدلول عليها بقوله: وإلا لم يكن بينهما فرق ممنوعة، وإن أريد به السلب الكلي صحت الملازمة المذكورة، لكن بمنع الملازمة الثانية، إذ لا يلزم من رفع السلب الكلي الإيجاب الجزئي، وهو أن بعض المعدوم ثابت.

قوله: (أن الأظهر إلخ) وجه الأظهرية أن صدق مفهوم المنفي على أفراده أظهر من صدق مفهوم المعدوم على أفراد المنفي اللازم على تقرير المصنف، بل الأظهر أن يترك كونه أعم ويقال: لو كان المعدوم الممكن ثابتاً كان المنفي متميزاً عنه إلى آخره.

قوله: (واعلم أن الأظهر إلخ) وجه الأظهرية أن صدق مفهوم المنفي على أفراده اللازم على هذا التقدير، أظهر من صدق مفهوم المعدوم الذي هو أعم من مفهوم المنفي على أفراد المنفي اللازم على التقدير الأول.

تقدير كونه أعم من المنفي كان مفهوم المنفي متميزاً عنه فيكون ثابتاً وقد اتصف به ما صدق عليه من أفراده، فيكون أيضاً ثابتاً، وأما ما يقال من أن المعدوم **ليس عندهم** أعم من المنفي فمردود، بما نقل عنهم من **أنهم يطلقون المعدوم على المنفي أيضاً، وحينئذ إما أن يكون** مساوياً له أو أخص منه مطلقاً، أو من وجه أو أعم وعلى التقادير، **فالمطلوب حاصل** كما لا يخفى (للمثبت) أي للذي يثبت كون المعدوم ثابتاً

قوله: (ليس عندهم أعم) بل هو مباين له لاختصاصه بالممكن، فلا يصح الصغرى أعني كل منفي معدوم.

قوله: (يطلقون المعدوم) بالمعنى المقابل للموجود على ما صدق عليه المنفي أيضاً، أي كما يطلقون لفظ المنفي عليه، فلا يكونان متباينين، فاندفع ما قيل: إنه يجوز أن يكون الإطلاق بالاشتراك اللفظي.

قوله: (وحينئذ إما أن يكون إلخ) لانتفاء التباين وعدم الاتحاد في المفهوم لفرض صدق المعدوم على الثابت، وهذا التردد بالنظر إلى مجرد صدق المعدوم على المنفي من غير ملاحظة حال المنفي، وأما إذا لوحظ حاله فأعمية المعدوم متعين كما في المتن.

قوله: (فالمطلوب حاصل) أي المطلوب الأصلي وهو عدم ثبوت المعدوم، إذ يرتب على التقديرين الأولين القياس هكذا، كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت، وعلى التقديرين الآخرين كل منفي معدوم، أو بعض المنفي معدوم، وكل معدوم

قوله: (من أنهم يطلقون المعدوم على المنفي أيضاً) أي كما يطلقون المنفي على المنفي، أي يطلقون لفظ المنفي على ذاته، فاندفع توهم ركاكة الترديد بقوله: وحينئذ إما أن يكون مساوياً إلخ بناء على توهم أن معنى أيضاً كما يطلقون المعدوم على الثابت، إذ حينئذ لا احتمال للمساواة على أن معنى قوله: وحينئذ حين الإطلاق من غير اعتبار مدلول لفظ أيضاً، أو نقول: إنه توسيع للدائرة لا ترديد، ومثله مقبول شائع في كلامهم، وقد يورد على جواب الشارح عن القيل أن إطلاق المعدوم على المنفي يحتمل أن يكون باشتراك اللفظ، بان يوضع بوضع آخر بإزاء المنفي لا باعتبار اتصاف المنفي بمفهوم المعدوم الثابت على الفرض، حتى يلزم ثبوت المنفي لا يقال: الإطلاق على المنفي والثابت معاً، فلا اشتراك لفظياً بناء على عدم عموم المشترك لانا نقول: يجوز أن يكون الإطلاق باعتبار المسمى بهذا اللفظ على أن هذا التوجيه على تقدير تمامه يستدعي صرف كلمة أيضاً إلى ذلك المعنى الموهم لركاكة الترديد، والأظهر أن يجاب بان الاشتراك خلاف الأصل هذا والأقرب أن يقال: في دفع قيل ذلك القائل، انه لو سلم عدم إطلاقهم المعدوم على المنفي بالاشتراك المعنوي لا شك في أن معنى العدم عندهم سلب الوجود، ومعنى النفي سلب الثبوت ولا شك في عموم الأول لأن نقيض الأخص أعم وبه يتم المقصود كما لا يخفى.

قوله: (فالمطلوب حاصل) أراد به أصل المطلوب، وهو ثبوت ذات المعدوم لثبوت

(وجهان: الأول المعدوم متميز، وكل متميز ثابت) فالمعدوم ثابت (أما الأول فلأنه) أي المعدوم (متصور ولا يمكن تصور الشيء **إلا بتميزه عن غيره**)، وإلا لم يكن هو بكونه متصوراً أولى من الغير لا يقال: إن أرادوا أن **كل معدوم ممكن متصور** منعناه، وإن اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم، لأنا نقول: لعلهم أرادوا أن بعضه متصور دون بعض، وكل منهما ممتاز عن الآخر كما **يشهد** به قوله (وأيضاً **فإن بعضه مراد**) دون بعض (و) بعضه (مقدور) دون بعض (ولولا التميز) بين المعدومات (لما عقل ذلك) أي اتصاف بعضها بالمرادية أو المقدورية دون بعض (وأما الثاني **فلأن كل متميز له هوية** يشير إليها العقل، وذلك لا يتصور إلا بتعينه) وثبوته في نفسه (**والنفي الصرف**

ثابت بناء على ما قررنا، فالمنفي ثابت هذا خلف، فالمعدوم ليس بثابت، وقد يقال: المراد بالمطلوب ثبوت مفهوم المعدوم لأنه على جميع التقادير يكون متميزاً عن المنفي فيكون ثابتاً.

قوله: (إلا بتميزه عن غيره) ولا أقل من نقيض ذلك الوجه الذي تصور به، فلا يرد النقض بتصورات الأشياء بالمفهومات العامة.

قوله: (إن كل معدوم ممكن متصور) أي تفصيلاً لأنه الموجب للتميز، فلا يرد أن كل معدوم ممكن متصور، ولو بعنوان كونه معدوماً ممكناً لأن هذا التصور لا يوجب التميز بين أفراده.

قوله: (لعلهم إلخ) هكذا قرره الإمام في المباحث المشرقية.

قوله: (كما يشهد به إلخ) فإن الظاهر من إيراد لفظة أيضاً التوافق بين السابق واللاحق بالوجه المخصوص، لا مجرد التوافق في كونهما دليلين على تميز المعدوم، فإنه يكفي لإفادته العطف فقط.

قوله: (فإن بعضه مراد) أي لنا وكذا مقدور لنا ولو أريد كونه مراداً للّه تعالى، ومقدوراً للّه تعالى بالتعلق الذي به الوجود بالفعل لاتجه الكلام لكن ملاءمة السابق يقتضي الحمل على ما ذكرناه، إذ لا يطلق التصورعلى علمه تعالى.

قوله: (فلأن كل متميز له هوية إلخ) فيه إشارة إلى أن الاستدلال بخصوص صفة التميز، فإنه المقتضي للهوية لا بأنه صفة ثبوتية، حتى يلزم الاستدراك في الاستدلال، إذ يكفي أن المعدوم مقدور ومراد وكل منهما صفة ثبوتية إلخ.

قوله: (والنفي الصرف إلخ) مقدمة ثانية للاستدلال أو الحاصل مما سبق، أن كل متميز له هوية في نفسه وهو غير مطلوب، فلا بد من ضم هذه المقدمة وهي قوله النفي الصرف لا هوية له في نفسه ينتج أن التميز لا يكون نفياً صرفاً وهو المطلوب.

مفهومه باعتبار تميزه عن مفهوم المنفي، فإن قلت: مراد المعترض نفي عموم المعدوم، ولم يثبت هذا مما ذكر في الجواب قطعاً، فلم يندفع فكيف يصح قوله؟ فمردود قلت: مثله مقبول كما في صناعة المناظرة فكأن السؤال يتضمن في مثله دعوى عدم ثبوت أصل المدعى أصلاً، لعدم تمام دليله، وبهذا يظهر انطباق الجواب الذي يذكر في أمثاله.

لا تعين له) في نفسه (ولا إشارة) عقلاً (إليه والجواب) عن هذا الوجه هو (النقض بما وافقونا **على أنه منفي** كالممتنعات) فإن بعضها كشريك الباري متميز عن بعض، كاجتماع الضدين (**والخياليات**) كبحر من زئبق وجبل من ياقوت، وإنسان ذي رأسين فإن بعضها متميز عن بعض، ولا ثبوت لها **اتفاقاً** لأنها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف، والألوان والأشكال المخصوصة، **وعندهم أن الثابت في العدم ذوات الجواهر** والأعراض من غير أن تتصف الجواهر هناك بالأعراض (**ونفس الوجود**) فإنه متميز عن العدم وغيره أيضاً، ولا ثبوت له **في العدم** اتفاقاً وبالضرورة (والتركيب) فإن ماهيته متميزة عن غيرها، وليست متقررة حال العدم وفاقاً لأنها عبارة عن اجتماع الأجزاء وانضمام بعضها إلى بعض، وتماسها على وجه مخصوص، **وذلك لا يتصور** حال العدم بل حال

قوله: (**والخياليات**) أي الممكنات التي ركبها الخيال من الأمور المحسوسة.

قوله: (**اتفاقاً**) أي بين القائلين بثبوت المعدوم والنافين له.

قوله: (**ذوات الجواهر إلخ**) أي الجواهر الفردة إذ لا تأليف في العدم، والأعراض التي يتصف بها الأشياء في الخارج، فالمراد بقولهم المعدومات الممكنة ثابتة، وبقولهم الثابت في العدم من كل نوع أفراد غير متناهية البسائط، وهي نوع الجوهر الفرد وسائر أنواع الأعراض، ويلزمهم القول بقيام الأعراض بذواتها حال الثبوت، ولعلهم لا يأبون عن ذلك كما لا يأبى الفلاسفة من كون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً، بحسب الوجودين فإن خلافهم إنما نشأ من نفي الوجود الذهني، وإثبات أحكامه للأشياء في الخارج، ولذا قال بعضهم بثبوت رجل معدوم راكب على فرس معدوم على رأسه قلنسوة ملونة بيده سيف معدوم يقاتل قتالاً معدوماً، بناء على انه يجوز أن يتصور ذلك.

قوله: (**ونفس الوجود**) أي من غير اتصاف الماهيات به.

قوله: (**في العدم إلخ**) أي في حال عدم الماهيات، فلا ينافي التعميم الذي سيأتي من قوله لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما، فإن المراد به انه ليس ظرفاً لثبوت الأحوال شيء من الأمور المذكورة، والوجود من حيث كونه حالاً داخل في ذلك التعميم، وهاهنا بيان النقض به من حيث ذاته مع قطع النظر عن كونه حالاً أو موجوداً أو معدوماً فتامل، فإنه قد اخطأ فيه بعض الناظرين.

قوله: (**وذلك لا يتصور**) بناء على لزوم السفسطة من جواز اتصاف المعدوم بالحركات

قوله: (**على أنه منفي**) معنى النفي عندهم سلب الثبوت فلا محذور في عطف الخياليات على الممتنعات.

قوله: (**وعندهم أن الثابت إلخ**) ظاهره أن هذا قول كل القائلين بثبوت المعدوم، ما سنذكره في آخر المقصد السادس من أن الكل اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم إلخ يدل على أنه قول البعض، إلا أن يؤول بما سنذكره هناك.

الوجود (والأحوال) فإنها متمايزة وليست ثابتة عندكم في العدم، وكأنه خص الوجود بالذكر مع اندراجه في الأحوال، لأن كونه ثابتاً في العدم منتف اتفاقاً وضرورة، إذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم، ثم النقض بالأحوال إنما يتجه

والسكنات وذلك يفضي إلى مذهب السوفسطائية، وبعضهم قالوا: بالاتصاف وفرقوا بأن السفسطة إنما تلزم إذا قلنا: بترتب الآثار والأحكام الخارجية في حال العدم، وفيه أن الاتصاف بالأعراض المحسوسة من الآثار الخارجية.

قوله: (في العدم) أي في حال عدم ما يتصف بها.

قوله: (وكأنه خص الوجود إلخ) يعني أن الوجود وإن كان مندرجاً في الأحوال، فالنقض به يتجه على نفاة الأحوال من حيث إنه حال، لكن من حيث خصوصه يتجه به النقض على كلا الفريقين، فله مزية على سائرها، وذلك لأنه يصح أن يقال: الوجود متصف بالتميز حال انعدام ما يتصف به من الماهيات، فيلزم ثبوته حال انعدامها، وأنه يستلزم وجود المعدوم حال عدمه سواء قيل: إن الوجود حال أو لا بخلاف سائر الأحوال.

قوله: (وجود المعدوم) أي الوجود المخصوص الذي يتصف به المعدوم حال عدمه أي عدم المعدوم.

قوله: (لزم اجتماع الوجود إلخ) ضرورة أن الثبوت والوجود وغيره من الأحوال ليست لها حالة العدم أصلاً، فمن أين يلزم ثبوتها في العدم، فالوجود لا يكون إلا في المعدوم لكونه أمراً انتزاعياً.

قوله: (ثم النقض إلخ) جواب عما أورده صاحب المقاصد من أن قاعدة الخصم ليست سوى أن كل معلوم ثابت في الخارج، فإن كان موجوداً ففي الوجود وإن كان معدوماً ففي العدم، أو لا موجوداً ولا معدوماً، ففي تلك الحال والوجود وغيره من الأحوال ليست لها حالة العدم أصلاً، فمن أين يلزم ثبوتها في العدم.

قوله: (وليست ثابتة عندكم في العدم) فإن قلت: الأنسب بقوله فيما سيأتي، وليست ثابتة عندكم لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما، ترك قوله في العدم فما وجه ذكره، قلت: لما كان النقض بالنسبة إلى نفاة الأحوال وهم يقولون بأنها معدومات، كان الأنسب هذا التقييد، وأما ما سيذكره فزيادة تعميم قصد به ملائمة كلام المقاصد الذي أورد قوله ثم النقض إلخ رداً كما يدل عليه النظر فيه.

قوله: (وكأنه خص الوجود بالذكر إلخ) قيل: مآل هذا الاعتذار أن المراد بالوجود فيما سبق وجود المعدوم بقرينة قوله، إذ لو ثبت وجود المعدوم إلخ وليس بحال، والأظهر من السياق أن مآله تحقق الضرورة، واتفاق الكل على عدم ثبوت وجود المعدوم، وإن فرض حاليته باعتبار قيام الوجود بالموجود في الجملة، وأما سائر الأحوال فلا ضرورة في انتفاء ثبوتها، بل ولا اتفاق الكل وإن تحقق اتفاق نفاة الحال.

قوله: (لزم اجتماع الوجود والعدم) قيل: هم يقولون بثبوت ذوات الأعراض في العدم من

على نفاة الحال كأنه قيل: المفهومات التي يسميها بعضهم أحوالاً، **لا شك أنها متمايزة، وليست ثابتة عندكم** أصلاً لا في الوجود **ولا في العدم** ولا في غيرهما، وأما القائل بالحال **فيقول: إنها ثابتة على أنها واسطة** (هذا) كما ذكر (و) قد (بينا أن ثبوته) أي ثبوت المعدوم الممكن (ينافي كونه مقدوراً و) كونه (مراداً) فإن ما يدل على نفي المقدورية **يدل على نفي المرادية أيضاً** (فلا يمكن إثباته به) أي إثبات ثبوته بكونه مقدوراً ومراداً بعضه دون بعض، (**وبالجملة** فالتميز) الذي ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن (إن أردتم به القدر الثابت في المنفي) وهو التميز الذهني (فظاهر أنه لا يوجب الثبوت) وإلا لكان المنفي أيضاً ثابتاً (وإن أردتم به غيره) أي غير ذلك القدر (معناه) أي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن (وعليكم) أولاً (تصويره) حتى نعلم أنه ماذا (وتقريره) أي بيان ثبوته للمعدوم

قوله: (لا شك أنها متمايزة) فإنكم لا تشكون في تمايزها إنما تشكون في حاليتها.

قوله: (وليست ثابتة عندكم) أي مرتفعة بالمرة لا تقولون بها أصلاً فضلا عن الثبوت.

قوله: (وبالجملة إلخ) ما مر كان نقضاً إجمالياً وهذا نقض تفصيلي جعل صورة النقض سند المنع فمعنى قوله: وبالجملة أي مجمل البحث وخلاصته هذا لا أنه إجمال السابق.

غير أن تقوم بالجواهر، ومثله جائز في الوجود بلا لزوم كون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً. والجواب أن قوله: إذ لو ثبت إلخ تنبيه على انتفاء ثبوت المعدوم في العدم الذي ادعي ضروريته بمعنى البداهة، وتجوز ثبوته في العدم بدون القيام بالمعدوم مصادم للضرورة، والاتفاق فلا عبرة به وإن كان الاعتراض على دعوى الاتفاق على انتفاء الوجود في حالة العدم، لم يرد أيضاً لأن الأحوال في قوله ثم النقض بالأحوال يندرج تحتها الوجود، فالمراد اتفاق نفاة الحال فتأمل، والحاصل أن مبنى القيل على الغفلة عن الإضافة في وجود المعدوم فلا تغفل.

قوله: (ولا في العدم) لأن المفهومات التي يسميها البعض أحوالاً أمور اعتبارية، ليس من شأنها أن يعرض لها الوجود عندكم، فهي من قبيل الممتنعات وأنتم تقولون بثبوت المعدومات الممكنة.

قوله: (فيقول إنها ثابتة على أنها واسطة) فإن قلت: المعتزلة يخصصون الثبوت بالممكنات، والحال عند القائل بها ليس من الممكنات، لأنها ليست بمقدورة، فكيف يصح قوله؟ وأما القائل: بالحال إلخ قلت هم إنما يخصصون الثبوت في حال العدم بالمعدومات الممكنة لا مطلق الثبوت.

قوله: (يدل على نفي المرادية أيضاً) لأن الإرادة كما سيجيء في مباحث الأعراض لا تتعلق إلا بمقدور مقارن عند أهل التحقيق.

الممكن حتى نصدق به (و) **عليكم ثانياً** (بيان كونه مقتضياً للثبوت) حال العدم، فإنا من وراء المنع في المقامين. الوجه (الثاني المعدوم متصف بالإمكان) لأن كلامنا في المعدوم الممكن (وأنه) أي الإمكان (**صفة ثبوتية كما سيأتي تقريره) في المرصد الثالث** (فكان المتصف به ثبوتياً) أي ثابتاً لما مر من أن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال (وجوابه منع كون الإمكان ثبوتياً) **بل هو أمر اعتباري** (كما سيأتي) في ذلك المرصد أيضاً على أنه منقوض **ببعض ما نقض به الوجه الأول** (ولهم شبه غيرهما) أي غير الوجهين المذكورين (منها ما يعود إليهما نحو أنه) أي المعدوم الممكن (في الأزل ليس الله فهو غيره، والغيران شيئان) إذ لا يتصور التغاير

قوله: (**وعليكم ثانياً إلخ**) فيه إشارة إلى أن التصوير لأجل التقرير فإن إقامة الدليل بعد بيان المدعى وليس معنى التصوير التعريف، حتى يرد عليه منع الطرد، والعكس وسائر الأحكام الضمنية فيقال: إن اللائق أن يترك قوله: أولاً وثانياً، ويقول: فإنها من وراء المنع في المقدمات.

قوله: (**وأنه صفة ثبوتية**) إن أريد بها أنها موجودة في الخارج كما يدل عليه قوله كما سيأتي تقريره، وقول الشارح في الجواب، بل هو أمر اعتباري فيرد عليه أنه لو تم هذا الدليل لزم وجود المعدومات الممكنة في الخارج، ولو أريد بها ما ليس السلب داخلاً في مفهومه بناء على أن تفسيره بسلب الضرورة عن الطرفين تعريف باللازم، وحقيقته هو الاحتياج في الوجود والعدم، فالنقض المذكور غير وارد عليه والجواب بمنع الثبوتية جار على التقريرين.

قوله: (**ببعض ما نقض إلخ**) وهوالخياليات فإنها ممكنة الوجود في حد ذاتها وإن امتنع ثبوتها حال العدم لأجل العدم.

قوله: (**كما سيأتي تقريره في المرصد الثالث**) فيه بحث وهو أن الذي يأتي تقريره فيه، هو أن الإمكان موجود في الخارج، فلو بني الكلام عليه لزم وجود المعدوم الممكن في الخارج حال كونه معدوماً فيه.

قوله: (**بل هو أمر اعتباري**) سيشير في مباحث الحدوث على أن الإمكان صفة ثبوتية بمعنى عدم كون السلب جزءاً من مفهومه، وأن تفسيره سلب الضرورة تفسير باللازم، فلو بني الوجه الثاني على الاتصاف بالصفة الثبوتية يقتضي ثبوت الموصوف كما هو المشهور، لم يتجه في الجواب منع كونه ثبوتياً، بل الجواب إما منع اقتضاء الاتصاف بالصفة الثبوتية ثبوت الموصوف كما هو المناسب لأصل أهل السنة، أو منع اتصاف المعدوم قبل وجوده في الخارج والذهن، بالإمكان كما هو المناسب لأصل الفلاسفة ولا يلزم الانقلاب لما سنذكره هناك.

قوله: (**ببعض ما نقض به الوجه الأول**) وهو غير الممتنعات.

إلا بين شيئين، وهذا راجع إما إلى الأول إذ حاصله أن كل واحد من الغيرين متمايز عن الآخر، وإما إلى الثاني بأن يقال: كل من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية، فجوابه إما النقض أو منع كون الغيرية صفة ثبوتية (ونحو أن القصد إلى إيجاد غير المعين ممتنع) فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد إلى إيجادها، فإن ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد إليه عن القصد إلى غيره، فلم يكن هو بكونه مقصوداً بذلك القصد أولى من غيره، ومحصوله أنه متعين متميز، فيكون ثابتاً فقد رجع إلى الوجه الأول، والجواب كالجواب فإن التميز في علم الفاعل كافٍ في القصد (و) نحو (أن الإدراك) أي الإحساس (علم) أي نوع منه، فلو جاز أن يكون لنا معلوم هو ليس بشيء (فليجز) أن يكون لنا (مدرك) أي محسوس (ليس بشيء) وهذا راجع إلى الأول وجوابه النقض

قوله: (راجع إما إلى الأول إلخ) فإن الحكم على الغيرين بأنهما شيئان أي ثابتان، إما لأجل تعددهما وإما لأجل الاتصاف بالغيرية.

قوله: (فقد رجع إلخ) لما كان التعين عين التميز، أو مستلزماً له أرجعه إلى الوجه الأول، وإن كان يمكن رجوعه إلى الثاني بأن التعين صفة ثبوتية.

قوله: (فإن التميز إلخ) تعليل لمقدمة مطوية في التشبيه، فإن الجواب بالنقض لا شبهة فيه، والجواب يمنع كون التعين والتميز مقتضياً للثبوت فيه خفاء إزالة بأن التميز في علم الفاعل كاف، وهو لا يقتضي الثبوت الخارجي، وبعض الناظرين لماخفي عليه معنى الفاء غيره إلى الواو، وجعله جواباً آخر، وحمل قوله كالجواب على النقض ولا يخفى سماجته.

قوله: (أي نوع منه) لأن العلم يتنوع إلى الإحساس والتخيل والتوهم والتعقل.

قوله: (فلو جاز إلخ) أي إذا كان الإحساس نوعاً من العلم، يكون المعلوم أي المتعقل كالمحسوس في ا لمعلومية، فلو جاز أن يكون إلخ.

قوله: (وهذا راجع إلى الأول) لأن الاستدلال في الأول بالمعلومية بواسطة استلزامه التميز، وهاهنا الاستدلال بالمعلومية بلا واسطة، إذ تقريره أن كل معدوم ممكن معلوم، وكل معلوم ثابت لأنه لو لم يكن ثابتاً لجاز أن يكون لنا معلوم ليس بثابت، ولو كان كذلك فليجز أن يكون لنا محسوس ليس بثابت، لأن المعلوم كالمحسوس في اقتضاء الثبوت بجامع المعلومية لكن التالي باطل فالمقدم مثله.

قوله: (أو منع كون الغيرية صفة ثبوتية) وإن قال به مشايخنا القائلون: بأن الصفات لا هو ولا غيره كما سيجيء في موضعه، وإنما لم يجب بمنع أنه غيره بناء على أن الغيرين موجودان ينفك أحدهما عن الآخر في الوجود، أو في الحيز لأن مرادهم الغيرية بحسب اللغة.

قوله: (فقد رجع إلى الوجه الأول) وإن حمل قولهم على أن التعين صفة ثبوتية يرجع إلى الثاني إلا أن التعيين عند المتكلمين أمر اعتباري كما سيجيء.

بالمستحيل، فإنه معلوم وليس بشيء ولا مدرك بالحواس، **وأيضاً ما ذكره** تمثيل خال عن الجامع، فإن الإحساس نوع من العلم يخالف التعقل، ألا نرى أنه لا يتعلق بالمعدوم، وإن كان ثابتاً، فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت، كون المدرك المحسوس كذلك (ومنها ما سنوردها في مسألة أن الماهية مجعولة أم لا) وهي أن يقال: لو كانت الذوات غير متقررة في أنفسها، وكانت بجعل الجاعل لم تكن الإنسانية مثلاً عند عدم جعل الجاعل إنسانية، وسلب الشيء عن نفسه محال، فوجب أن لا تكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة في أنفسها، **وسيأتيك جوابها هناك** (خاتمة) للمقصد السادس (وفيها بحثان: الأول) في تحقيق معنى لفظ الشيء، وبيان اختلاف الناس فيه، **وهذا بحث لفظي** متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من

قوله: (النقض بالمستحيل) أي إبطال الملازمة المدلول عليها بالشرطية بالمستحيل، فإنه معلوم ليس بثابت ولا يمكن إدراكه بالحواس، فقد تحقق لنا معلوم ليس بشيء مع عدم جواز كونه مدركاً بالحواس سمي إبطال الملازمة نقضاً لاستلزامه نقض كون المعلومية علة للثبوت، وبما ذكرنا اندفع ما قيل: إنه لادخل لعدم كونه مدركاً بالحواس في نقض كون المعلومية علة كما لا يخفى.

قوله: (وأيضا ما ذكره إلخ) أي فيما ذكره من القياس الاستثنائي تمثيل خال عن الجامع أي الأمر المشترك المؤثر في الحكم، وذلك لأن الملازمة المدلول عليها بالشرطية مبينة بالتمثيل أي بقياس المعلوم المتعقل على المحسوس بجامع المعلومية المشار إليه بقوله: الإدراك علم يعني لا نسلم وجود الجامع فإن الإحساس يخالف التعقل في الأحكام الا ترى تخالفهما في اقتضاء الوجود وعدمه فليجز تخالفهما في اقتضاء الثبوت وعدمه، وبما حررنا لك من أنه منع اندفع الشكوك الموردة هاهنا من ان التخالف بالنوع لا ينافي وجود الجامع، وأنه يشعر بأنه لولا التخالف بالنوع بأن يكونا متحدين بالنوع يحصل الجامع بينهما، وأن اللازم مما ذكره عدم كون المعلومية جامعاً، وهو لا يستلزم خلو التمثيل عن الجامع مطلقاً، وأن التنوير المذكور لا يثبت المخالفة بالنوع لأن مدارها على توهم كونه مدعياً لإثبات الخلو عن الجامع كما لا يخفى.

قوله: (وسيأتيك جوابها هناك) من انا لا نسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه فإن المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه دائماً إنما المحال هو الإيجاب المعدول.

قوله: (وهذا بحث إلخ) الغرض منه دفع توهم أن هذا البحث قد علم مما سبق، لأنه إذا لم يكن المعدوم شيئاً كان مختصاً بالموجود، وإذا كان شاملاً للمعدوم كان معناه المعلوم، ووجه الدفع أن هذا بحث لغوي متعلق ببيان ما وضع له لفظ الشيء، وما سبق بحث معنوي لما عرفت أن معناه أن للمعدوم تقرراً وثبوتاً حال العدم أولا، وهذا الفرق وإن كان يستفاد مما سيجيء في

قوله: (وهذا بحث لفظي) نقل عنه أن هذا وإن ذكره المصنف إلا أنه أراد التنبيه على الفرق بينه وبين ما تقدم.

أن المعدوم شيء أم لا، فإنه بحث معنوي (الشيء عندنا الموجود) أي لفظ الشيء عند الأشاعرة **يطلق على الموجود فقط، وكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء** (وقال الجاحظ والبصرية) من المعتزلة: (هو المعلوم **ويلزمهم المستحيل) أي يلزمهم**

المتن من قوله، والنزاع لفظي والحق ما ساعد عليه اللغة، إلا أنه أراد الشارح التنصيص عليه من أول الأمر للعناية بدفع التوهم المذكور.

قوله: (يطلق على الموجود فقط) الحصر مستفاد من تعريف المسند إليه بلام الجنس، ولأن مقام البيان يقتضي ذلك، وأما أن الموجود يطلق على الشيء فقط فمتفق عليه، ولأن تعريف المسند باللام يفيد ذلك فصح التفريع عليه.

قوله: (وكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء) يعني أن المقصود التلازم من الجانبين في الصدق سواء كانا مترادفين أو مختلفين في المفهوم، ولذا قالوا: الشيء الموجود ولم يقولوا بمعنى الموجود.

قوله: (يلزمهم إطلاق إلخ) أي يلزمهم أن يطلقوا لفظ الشيء على المستحيل حقيقة مع أنهم لايطلقونه أصلاً، كيف وإنهم لايطلقون عليه لفظ المعدوم؟ فضلاً عن الشيء على ما في تلخيص المحصل والاعتذار عن هذا، قد سبق في تعريفات العلم حيث قال المصنف: وقد يعتذر لهم بأن المستحيل يسمى شيئاً لغة، وكونه ليس شيئاً بمعنى أنه غير ثابت لا يمنع ذلك. ويؤيد ذلك ما قال الزمخشري: إن الشيء اسم لما يصح أن يعلم موجوداً كان أو معدوماً محالاً أو مستقيماً.

قوله: (يطلق على الموجود فقط) قيل لا على وجه الترادف بل على وجه التساوي، أما عند أبي الحسين والنصيبيني فالإطلاق على الترادف، فقول الشارح: وهذا قريب من مذهب الأشاعرة ناظر إلى هذا، والمشهور من مذهب أهل السنة هو الترادف، وهو المتبادر من كلام الآمدي حيث قال: مذهب أهل الحق من الأشاعرة أن لفظ الشيء عبارة عن الموجود، ولهذا قال: في شرح المقاصد مذهب أبي الحسين والنصيبيني هو مذهبنا بعينه اللّهم، إلا أن يحمل كلامهما على التساوي، ومعنى قولهما هو حقيقة في الموجود أن إطلاقه على الموجود بطريق الحقيقة كإطلاق الكاتب على الإنسان، لا أنه بمعنى الموجود نعم سياق الكلام يشعر بأن المراد تعيين ما وضع له الموجود بحسب اللغة، لا مجرد تعيين ما يطلق عليه.

قوله: (ويلزمهم المستحيل إلخ) عليه قيل: إن أراد لزوم إطلاق الشيء على المستحيل وبطلانه في نفس الأمر فهو ممنوع، كيف وقد صرح في تعريف العلم باعتقاد الشيء على ما هو به، أن الشيء يطلق على المستحيل لغة، وأن إراداته يلزم ذلك الإطلاق مع عدم قولهم به، ورد عليه منع عدم قولهم به، فقد ذكر جار اللّه العلامة، أنه اسم لما يصح أن يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم، والجواب عندي اختيار الشق الأول ودفع المنع به بما صرح به من اختصاص الشيء بالموجود مستدلاً عليه بما سيجيء الآن، وأما ما ذكره في تعريف العلم، فالمراد به كما نبهناك عليه هناك أن الشيء يطلق على المستحيل لغة عند المعتزلة،

إطلاق الشيء على المستحيل لأنه معلوم، **إلا أن يقولوا: المستحيل لايعلم إلا** على سبيل التشبيه والتمثيل، كما ذهب إليه البهشمية (و) قال (الناشي أبو العياش هو القديم وللحادث مجاز و) قالت: (الجهمية هو الحادث و) قال (**هشام**) **بن الحكم** هو الجسم (و) قال (أبو الحسين) البصري (والنصيبيني) من معتزلة البصرة (هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم) **وهذا قريب** من مذهب الأشاعرة (والنزاع لفظي) **متعلق بلفظ الشيء** وأنه على ماذا يطلق (والحق ما ساعد عليه اللغة) والنقل، إذ لا مجال للعقل في إثبات اللغات (والظاهر معنا) فإن أهل اللغة في كل عصر **يطلقون لفظ الشيء على الموجود**، حتى لو قيل: عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول، ولو قيل: ليس بشيء **قابلوه بالإنكار** ولا يفرقون في إطلاق لفظ الشيء بين أن يكون

قوله: (**إلا أن يقولا إلخ**) قد سبق في تعريفات العلم ان إنكار تعلق العلم بالمستحيل مكابرة ومناقض لحكمه بأنه لا يتعلق العلم به، وسيجيء تحقيق هذا في مباحث العلم.

قوله: (**هشام بن الحكم**) خط في نسخة مقروءة على الشارح على لفظ ابن الحكم، وكتب قارئها على الحاشية مقيداً بالسماع عن الشارح أن خطه لئلا يسقط تنوين هشام من المتن.

قوله: (**وهذا قريب إلخ**) لأنه ادعى الاتحاد في المفهوم ودعواهم أعم من ذلك كما مر.

قوله: (**متعلق بلفظ الشيء**) يعني ليس المراد باللفظي ما هو المشهور، وهو ما يكون النزاع فيه من حيث اللفظ دون المعنى، بأن يسلم كل واحد من المتنازعين مدعى الآخر.

قوله: (**يطلقون لفظ الشيء على الموجود**) أي بخصوصه لا من قبيل إطلاق الإنسان على زيد، فلايكون الموجود أخص منه ومعلوم أن الشيء ليس أخص من الموجود، فيتلازمان وهو المطلوب فلا يرد أن مجرد الإطلاق على الموجود لا يثبت المدعى.

قوله: (**تلقوه بالقبول**) فلا يكون إطلاقه عليه مجازاً.

فتعريفهم موافق لمذهبهم، نعم صرح الآمدي بأن الكلام إلزامي، وكذا شارح المقاصد لكن ليس بمرضٍ عندي.

قوله: (**إلا أن يقولوا المستحيل لا يعلم إلخ**) صرح به الشيخ في الشفاء أيضاً كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلم.

قوله: (**وقال هشام بن الحكم**) خط في نسخة مقروءة على الشارح على لفظ ابن الحكم، وكتب قارئوها الحاشية مقيداً بالسماع عن المشارح أن خطه ابن الحاكم، لئلا يسقط تنوين هشام من المتن.

قوله: (**قابلوه بالإنكار**) لا يثبت المدعى بما ذكره الشارح، **إلا إذا ضم إليه قول المصنف** ونحو خلقتك إلخ لأن التلقي بالقبول والمقابلة بالإنكار متحققان على تقدير عموم الشيء أيضاً.

الموجود قديماً أو حادثاً جسماً أو عرضاً (ونحو: ﴿خلقتك من قبل ولم تك شيئاً﴾ [مريم:٩] ينفي إطلاقه) بطريق الحقيقة (على المعدوم) **لأن الحقيقة** لا يصح نفيها، فيبطل به قول الجاحظ (و) قوله: ﴿والله على كل شيء قدير﴾ [الممتحنة:٧]، ينفي **اختصاصه بالقديم** لأن القدرة **إنما تتعلق بالحادث** دون القديم والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيبطل به قول أبي العياش الناشي (و) قوله: (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك) ينفي (**اختصاصه بالجسم**)، فيبطل به قول هشام (و) قول لبيد (ألا كل شيء ما خلا الله باطل) ينفي (اختصاصه بالحادث) لأن الأصل في الاستثناء أن يكون متصلاً، فيبطل به قول الجهمية. البحث (الثاني في تعريفات المعتزلة على القول بأن المعدوم شيء) أي ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكاً عن صفة الوجود كما مر (قالوا: **المعدومات الممكنة** قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق) وتأثير الفاعل في

قوله: (**ونحو خلقتك إلخ**) إبطال لدعاوى الخصم بعد إثبات دعواه.

قوله: (**لأن الحقيقة إلخ**) أي اللفظ باعتبار المعنى الحقيقي لا يصح نفيه عما يصدق عليه ذلك المعنى.

قوله: (**إنما تتعلق بالحادث إلخ**) فلا يصح معنى الآية بخلاف ما إذا كان بمعنى الموجود، فإنه حينئذ يصح المعنى، وتكون الآية من قبيل العام المخصوص، وأما أنه لا يستفاد من الآية قدرته على المعدومات الممكنة فلا يضرنا.

قوله: (**ينفي اختصاصه بالجسم**) إذ فعل العبد عرض، وما قيل: إنه ينفي اختصاصه بالموجود أيضاً لأن الذي سيفعل معدوم فمدفوع، لأنه معدوم حال القول لا مطلقاً، فالمعنى لا تقولن لموجود بإرادته تعالى في وقته المقدر له: إني أفعل ذلك غداً إلا أن تقول إن شاء الله.

قوله: (**المعدومات الممكنة**) أي البسيطة.

قوله: (**ينفي اختصاصه بالقديم**) فإن قلت: الآية الكريمة تدل على نفي اختصاص الشيء بالموجود أيضاً، لأن الله تعالى قادر على المعدومات الممكنة أيضاً، وكذا يدل على نفي إطلاقه على القديم لا على مجرد نفي اختصاصه به، وكل منهما ينافي المدعى الأصلي، قلت: الدلالتان ممنوعتان أما الأولى فلأن أقصى ما يلزم أن لا تستفاد القدرة على المعدوم من هذه الآية، وأما الثانية فلأن غايته أن يكون لفظ الشيء عاماً خص منه البعض، وذلك جائز نعم إذا اختص القديم لا يكون لها معنى كما لا يخفى.

قوله: (**ينفي اختصاصه بالجسم**) فيه أن ظاهر الآية ينفي الاختصاص بالموجود أيضاً، إذ تمام الآية ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله﴾ [الكهف: ٢٢و٢٣]، والذي سيفعل معدوم الآن، والحمل على المجاز يبطل الاستدلال على عدم اختصاصه بالجسم، ويمكن أن يقال: لا يلزم من الآية أن جون إطلاق الشيء على الذي سيفعل قبل أن يفعل فتأمل.

جعلها موجودة **لا في كونها ذوات** (ثم اختلفوا **فقال: أبو إسحاق** بن عياش الذوات في العدم معراة عن جميع الصفات) ولا تحصل لها الصفات إلا حال الوجود (وقال: (غير ابن عياش إنها في حال العدم **متصفة بصفات الأجناس** ككون السواد سواداً، والبياض بياضاً، والجوهر جوهراً، والعرض عرضاً، وهي) أي الصفات **على الإطلاق** (إما عائدة إلى الجملة) أي البنية المركبة من أمور عدة (أو إلى التفصيل) أي إلى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها (و) القسم (الأول) العائد إلى الجملة (**هو الحياة وما يتبعها**) من القدرة والعلم والإرادة والكراهية وغيرها، **فإنها محتاجة** إلى بنية

قوله: (لا في كونها ذوات) أشار بذلك إلى أن اختصاص التأثير في كونها موجودة إضافي، فلا ينافي تحقق التأثير باعتبار التركيب والاتصاف بالأعراض.

قوله: (فقال أبو إسحاق إلخ) تحرزاً عن لزوم السفسطة.

قوله: (متصفة بصفات الأجناس) أي الصفات النفسية هي ما لا تكون حاصلة لأجل معنى زائد على الذات، قالوا: لأنها متساوية في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة، والجواب أنها متخالفة بالماهيات، وإن كانت متساوية في مفهوم الذات.

قوله: (على الإطلاق) سواء كانت صفات الأجناس أو لا وسواء كانت موجودة أو لا، فإن الصفة عندهم أعم من العرض، فيشمل الموجود على تقدير كونه معدوماً.

قوله: (فإنها محتاجة إلخ) لأن الحياة مشروطة بالبينة لكونها اعتدال المزاج أو تابعة له والبواقي مشروطة بها.

قوله: (متصفة بصفات الأجناس) قالوا: لأنها متساوية في الذاتية فلو لم نتخالف بالصفات لكانت واحدة ولأنها متخالفة، إذ لو تماثلت في العدم لتماثلت في الوجود لأن ما بالذات لا يزول، والتخالف إنما هو بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية، والجواب أن مفهوم الذات عارض للحقائق لإتمام حقيقتها كما توهموه، والتساوي في العارض لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق المتشاركة في الوجود، وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر وبهذا يبطل أيضاً تمسك ابن عياش على التعري بأنها لما كانت متساوية في الذاتية، فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاتها وهو ظاهر، ولا لصفة أخرى وإلا لتسلسل ولا لفاعل موجب لتساوي نسبته إلى الكل، بل لفاعل مختار وفعله حادث، فيلزم كون المعدوم مورداً لمتزايلات وهو باطل بالاتفاق، فتعين أن يكون ذلك حالة الوجود ووجه البطلان جواز أن يكون لذاته المخصوصة.

قوله: (أي الصفات على الإطلاق) أي سواء كانت صفات الأجناس أو لا، وسواء كانت قائمة بالموصوف حال الوجود أو حال العدم، فإن الوجود مثلاً لا يقوم بالمعدوم حال العدم وكذا المشروطية.

قوله: (هو الحياة وما يتبعها) المراد من الصفات المقسومة إلى الأقسام ما هي من مقولة

مخصوصة مركبة من جواهر فردة، فهذا القسم مختص بالجواهر إذ لا يتصور حلول الحياة في الأعراض المركبة (و) القسم (الثاني) العائد إلى التفصيل (إما للجواهر وإما للأعراض فللجواهر) أنواع (أربعة) من الصفات (الأول الصفة الحاصلة) للجوهر (حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية) التي هي من صفات الأجناس (الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود) فإن الفاعل لا تأثير له في الذوات لأنها ثابتة أزلاً، وإثبات الثابت محال ولا في كون الجوهر جوهراً، **لأن الماهيات غير مجعولة عندهم**، بل في جعل الجوهر موجوداً، أي متصفاً بصفة الوجود (الثالث ما يتبع الوجود) أي وجود الجوهر (**وهو التحيز**) **قالوا**: **إنه** صفة صادرة عن **صفة الجوهرية بشرط الوجود**، ويسمونه بالكون فمنهم من قال: **الكون غير الحركة** والسكون والاجتماع والافتراق، فإنه إذا فرض أنه تعالى خلق جوهراً واحداً فقط **كان له** في أول حدوثه كون بدون شيء من هذه الأربعة، ومنهم من قال: **إنه أحد الأربعة** (الرابع)

قوله: (**لأن الماهيات غير مجعولة عندهم**) أي في كونها ماهيات، وإنما قال عندهم مع أن عدم الجعل بهذا المعنى متفق عليه، إذ لا يتصور توسط الجعل بين الشيء ونفسه، لأن الكلام في بيان مذهبهم.

قوله: (**وهو التحيز**) أي الحصول في حيز ما.

قوله: (**قالوا**:) أي الجمهور خلافاً للشحام والبصرى كما سيأتي.

قوله: (**غير الحركة إلخ**) أي لا ينحصر في الأربعة كما يدل عليه الدليل لا أنه ليس شيئاً منها.

قوله: (**كان له إلخ**) أما الاجتماع والافتراق فلفرض كونه موجوداً واحداً فقط، وأما الحركة والسكون فلكون كل منهما كوناً ثانياً.

قوله: (**إنه أحد الأربعة**) لعدم اعتباره اللبث في السكون.

قوله: (**بشرط الوجود**) تصريح لما علم ضمناً إذ التحيز كما عرفت مشرط بالوجود.

الأعراض وبالحياة الاعتدال النوعي أو القوة التابعة له فلا يتجه حياة الباري تعالى نقضاً، ولا صفاته التابعة لحياته تعالى، قيل: وإنما لم يعد نفس التركيب من صفات الجملة لأنه اعتباري وفيه تأمل.

قوله: (**عن صفة الجوهرية بشرط الوجود**) هذا مذهب الجمهور خلافاً للشحام والبصري كما سيأتي.

قوله: (**الكون غير الحركة إلخ**) لا ينحصر في هذه الأربعة لا أن الأربعة ليست من الكون.

قوله: (**إنه أحد الأربعة**) سيجيء في بحث الأكوان أن أبا هاشم قال: إنه سكون ولم يعتبر اللبث والمسبوقية فيه.

الصفة (المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز) أي اختصاص الجوهر بالحيز، ويسمون هذا الحصول بالكائنية، وهم يقولون: إنه معلل بالكون وعندهم أن الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الأربعة، فليس له بكونه أسود أو أبيض صفة، إذ لا معنى لكونه أسود إلا حلول السواد فيه، وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحياة (وللأعراض) الأنواع (الثلاثة الأول أعني) الوصف (الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو العرضية) التي هي من صفات الأجناس (وما بالفاعل وهو الوجود و) الصفة (التابعة له) أي للوجود (وهو الحصول في المحل) فإن العرضية ليست علة للحلول في المحل مطلقاً، بل بشرط الوجود وأما سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه أمراً زائداً على نفس العرض، (ومنهم من قال: الجوهرية نفس التحيز) كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة زائدة على حده كما مر (وابن عياش ينفيهما حال العدم) لأن التحيز علة للحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله، وليس المعدوم حاصلاً في الحيز قطعاً فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لأنها عين التحيز، فلذلك أثبت الذوات خالية عن صفات الأجناس (و) أبو يعقوب

قوله: (إلا حلول السواد) وهو نسبة بين الطرفين ليس صفة لشيء منهما، لا لأن حلول السواد صفة للسواد لا لمحله، فإنه إذا كان الحلول صفة له يكون كونه محلاً له صفة لمحله.

قوله: (غير مشروط بالحياة) قيد بذلك لأن الأعراض المشروطة بالحياة، وإن أوجبت لمحالها صفات إلا أن الجوهر الفرد غير متصف بها لكونها مشروطة بالبنية.

قوله: (وأما سبب الحصول إلخ) فلذا كان في المرتبة الثالثة أعني ما يحصل بشرط الوجود دون الرابعة لأنها ما تكون معللة بصفة زائدة.

قوله: (الجوهرية نفس التحيز) لأن معنى الجوهرية القيام بالذات وهو التحيز بنفسه.

قوله: (حاصلاً في الحيز) وإلا لكان متحركاً أو ساكناً مجتمعاً أو مفترقاً ويلزم السفسطة.

قوله: (فلذلك أثبت إلخ) إذ لا فرق بين الجوهرية وسائر صفات الأجناس.

قوله: (بالتحيز بشرط الوجود) تصريح لما علم مما سبق التزاماً، إذ قد علم من حكمه بتبعية التحيز للوجود هذا القيد.

قوله: (إلا حلول السواد فيه) والحلول صفة للسواد لا لمحله، فإن قلت: الحلول وإن كان صفة للسواد إلا أن حلول السواد في المحل صفة له، كما قيل: في نظائره من حصول صورة الشيء في العقل، وفهم المعنى من اللفظ قلت: كلام مردود زيفه الشارح في أول البيان من حواشي المطول.

قوله: (وهو الحصول في المحل) لا يخفى أن هذه الصفة نظيرة الصفة الرابعة للجواهر لكن لا ينافي عدها من الأنواع الثلاثة الأول، لأن الملحوظ في الثالث كونه صفة تابعة للوجود بلا واسطة، وهذه كذلك.

(الشحام يثبتهما فيه) لأنهما متحدان ولا يجوز أن لا يكون الجوهر جوهراً (مع) إثبات (الحصول في الحيز) لأنه معلول التحيز، فلا ينفك عنه (و) أبو عبد اللهّ (البصري يثبتهما) لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية (دون الحصول في الحيز) فإنه معلول للتحيز بشرط الوجود، فلا يثبت حال العدم (وإنه) أي البصري (يختص) من بينهم (**بإثبات العدم صفة**) **واتفق من عداه على أن المعدوم ليس له بكونه معدوماً صفة** (**والكل**) **أي جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات** (**اتفقوا على أنه بعد**

قوله: (**من بينهم**) أفاد لذلك أن الباء في قوله بإثبات داخل على المقصور.

قوله: (**بإثبات العدم صفة**) أي أمراً قائماً بالمعدوم كما يرشد إليه دليل النافين له، لا أنه حال بناء على عدم اشتراط القيام بالموجود في الحال على ما وهم، لأن عدم اشتراط القيام بالموجود في الحال، مما لم يذهب إليه أحد، كيف وأن التحقق التبعي معتبر في مفهومه كما مر في المقدمة، ولأنه لا بد أن لا يكون موجوداً ولا معدوماً والعدم معدوم.

قوله: (**واتفق من عداه إلخ**) واستدل بأن المعدومية لو كانت صفة زائدة، لافتقرت إلى الذات وهو غيرها، فتكون ممكنة فاحتاجت إلى فاعل وفاعلها ليس بموجب وإلا لدامت المعدومية، أو لزم التسلسل ولا مختار، وإلا لتجددت المعدومية لأن أثر المختار حادث، فيلزم أن لا تكون الذات معدومة في الأزل، فيلزم الخلو عن الوجود والعدم.

قوله: (**أي جميع القائلين إلخ**) وأما القائلون بعدم اتصافها بالصفات مطلقاً، أو اتصافها بصفات الأجناس فقط، فلا يقولون بهذا القول.

قوله: (**على أنه بعد العلم إلخ**) يعني أن العلم باتصافه بالصنع لهذا العالم، وبالقدرة والعلم والحياة لا يكفي في التصديق بوجوده ما لم يبين وجوده بالدليل، مثل أن يقال: إنه صانع

قوله: (**بإثبات العدم صفة**) قيل الظاهر أنه يريد بالصفة الحال فالقيام بالموجود عنده ليس بشرط للحال، والظاهر من استدلال النافي أن النزاع في كونه صفة زائدة على المعدوم في الخارج، سواء قيل، بحاليته مع بعده جداً أو بأنه صفة عدمية كالعمى، وأما القول بحالية ما لا يقوم بالموجود أصلاً فقد عرفت في أوائل هذا الموقف أنه لا مساغ له.

قوله: (**واتفق من عداه إلخ**) استدلوا على ذلك بأن المعدومية لو كانت صفة زائدة لافتقرت إلى الذات وهو غيرها، فتكون ممكنة فلها علة وليست هي الموجب، وإلا لدامت المعدومية أو لزم التسلسل ولا المختار، وإلا لتجددت المعدومية لأن فعل المختار حادث، فينبغي أن لا تكون الذات معدومة في الأزل، ثم صارت معدومة وهو محال، قيل: ولو فرق البصري بين هذه الصفة وبين سائر الصفات بأن هذه لا تحتاج إلى سبب لكان له ذلك وفيه نظر ظاهر.

قوله: (**والكل أي جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات إلخ**) فسر الكل بهذا لأن ابن عياش لا يدخل في هذا الاتفاق قطعاً. بل الظاهر أن القائلين بأن الثابت في العدم ذوات الجواهر والأعراض من غير أن تتصف الجواهر هناك بالأعراض لا يدخلون فيه أيضاً، فإن قلت: العالم اسم لجميع ما سوى اللّه تعالى من الموجودات، فبعد العلم بأن للعالم صانعاً أي

العلم بأن للعالم صانعاً قادراً عالماً حياً يحتاج إلى إثباته) أي بيان وجوده **(بالدليل)** فإنهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف المانع بالصفات المذكورة أن يكون موجوداً، بل يحتاج في العلم بوجوده إلى دليل **(قال الإمام الرازي إنه جهالة) بينة وسفسطة ظاهرة لاستلزامه** جواز أن يكون محال هذه الحركات والسكنات أموراً معدومة، فيحتاج إلى العلم بوجودها إلى دلالة منفصلة (و) قال المصنف: **(لعلهم أرادوا أنا بعد أن نعلم أن صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات، نحتاج إلى أن نبين أن للعالم صانعاً** أي ذاتاً تتصف بها **كما نعلم أن الواجب يمتنع عدمه، ومع ذلك نحتاج إلى إثباته بالبرهان، وهذا قول صحيح)** لا جهالة فيه ولا سفسطة **(إذ معناه أنه لا يصلح صانعاً للعالم إلا من هذه صفاته، وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج، وماذا تقول فيمن يقول: شريك الباري يجب اتصافه بهذه الصفات، وإلا لم يكن شريكاً له، وإنه ممتنع)** في الخارج فظهر أن تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج، وهذا الاعتذار بعيد جداً لأن جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم، مما لا وجه له فإن جميع العقلاء متفقون على ذلك.

الموجودات، وصانع الموجود لا بد أن يكون موجوداً لأن الإيجاد فرع الوجود، لجواز اتصاف المعدوم بتلك الصفات، فما قيل: العالم اسم لجميع ما سوى الله من الموجودات، فبعد العلم بأن للعالم صانعاً أي مفيداً للوجود، كيف يتصور الشك في وجوده؟ والموجد لا بد أن يكون موجوداً بالبداهه وهم محض، والجواب الذي ذكره ذلك القائل أعجب من السؤال كما لا يخفى على من ينظر فيه.

قوله: (لاستلزامه إلخ) لأن اتصافه بتلك الصفات من قبيل الاتصاف بالصفات الموجودة، لأنه ترتب عليها الآثار من وجود العالم وإتقانه وحدوثه، فلو جاز ذلك في حال عدمه جاز الاتصاف بالحركة والسكون حال عدم الموصوف بهما، فاندفع ما أجاب به شارح التجريد من أنه لا سفسطة في اتصاف المعدوم المتقرر بالصفات المعدومة المتقررة، إنما السفسطة اتصافه بالصفات الموجودة فإنه لا فرق بين القول بالثبوت الخارجي والذهني في عدم ترتب الآثار المطلوبة، ولا شك في تخيل معدوم متصف بصفات معدومة.

مفيداً للوجود كيف يتصور الشك في وجوده؟. والموجد لا بد أن يكون موجوداً بالبداهة، قلت: كأنهم أرادوا بالعالم جملة المعدومات الثابتة، وبالصانع له من يفيدها الوجود أعم من أن يكون موجوداً بالفعل أو لا، والبداهة إنما تدل على وجود الصانع حالة الصنع لا حالة عدم المصنوع.

قوله: (قال الإمام الرازي أنه جهالة بينة) أجيب: بأنهم إنما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات المعدومة إذ كما يجوز أن يتقرر الموصوف في العدم، يجوز أن تتقرر الصفات فيه أيضاً، فلا يلزم ما ذكر من السفسطة الظاهرة.

فهرس الجزء الثاني
من كتاب شرح المواقف